

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ, UNIVERSITATEA
DIN BUCUREȘTI

Jurnal teologic



11.1, 2012

EDITURA UNIVERSITARĂ

INSTITUTUL TEOLOGIC BAPTIST DIN BUCUREȘTI
FACULTATEA DE TEOLOGIE BAPTISTĂ,
UNIVERSITATEA DIN BUCUREȘTI

formare pentru slujire



JURNAL TEOLOGIC

11.1, 2012



EDITURA UNIVERSITARĂ

Colectivul de redacție / Editorial Board

Directori/Directors

Dr Daniel MARIȘ (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Otniel BUNACIU (School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Redactori/Editors

Dr Sorin SABOU (Baptist Theological Institute of Bucharest; Liberty University)

Dr Corneliu BOINGEANU (School of Baptist Theology, University of Bucharest)

Consiliul editorial/Editorial Counsel

Dr Vasile TALPOȘ (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Ben-Oni ARDELEAN (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Sorin BĂDRĂGAN (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Octavian BABAN (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Samiel BÂLC (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Dr Daniel GHERMAN (Baptist Theological Institute of Bucharest)

Consiliul consultativ/Advisory Board

Dr Radu GHEORGHIȚĂ (Midwestern Baptist Theological Seminary)

Dr Paul KISSLING (Dallas Christian College)

Dr Bruce LITTLE (Southeastern Baptist Theological Seminary)

Dr Eugen MATEI (Fuller Theological Seminary)

Dr Mihaela MIROIU (National School of Political and Administrative Studies)

Dr Parush PARUSHEV (International Baptist Theological Seminary)

Dr Ian RANDALL (Royal Academy of Historians)

Dr Tiberius RAȚĂ (Grace College and Theological Seminary)

Dr Adonis VIDU (Gordon Conwell Theological Seminary)

Adresa redacției

Str. Berzei, nr. 29, București, sect.1, 010251, România, tel. 021-3159108,
editor@jurnalteologic.ro, www.jurnalteologic.ro

Editura Universitară

Bd. Nicolae Bălcescu nr. 27-33, Sector 1, București, 010045, Tel. 021-315.32.47,
www.editurauniversitară.ro

Jurnal teologic / coord.: Sorin Sabou - București: Editura Universitară, 2012

ISSN 1 844 - 7252

1. Sabou, Sorin (coord.)

2. Mariș, Daniel (coord.)

Cuprins

Cathy ROSS , A Shirt-tail Experience? The Role and Significance of Women in Majority World Churches	5
I. Howard MARSHALL , A Survey of New Testament Christology for Theologians	26
Sorin SABOU , The Christian Proclamation as Gospel, The Polemics, Politics and Praxis of <i>euangelion</i> in the Graeco-Roman World of the First Century	72
Tiberius RAȚĂ , Dumnezeu ca restaurator - o perspectivă teologică asupra cărții lui Neemia	82
Samuël BÂLC , Biserica: între imagine și imaginație	109
Teodor-Ioan COLDA , Argumentul teologic al lui Pavel în Epistola către Galateni în baza categoriilor nou și vechi, adevărat și fals	126

A Shirt-tail Experience?

The Role and Significance of Women in Majority World Churches

Dr Cathy ROSS

Tutor in Contextual Theology, Rippon College, Cuddesdon

Lecturer in Mission, Regent's Park College, University of Oxford

General Secretary of the International Association for Mission Studies

Abstract

“What would the study of Christianity look like if scholars put women in the centre of their research?” Dana Robert posed this question in her recent article entitled “World Christianity as a Women’s Movement”¹. In this article she argues that we have known for years that the centre of gravity of Christianity has moved to the Majority World. Scholars such as Andrew Walls have long implored the academy to put the concerns of Christians in Asia, Africa, and Latin America at the centre of scholarship not only because those are the places where the church is growing but also to see what creative impulses and ideas may arise to enlighten and challenge the church universal. What might we learn if we afforded women more than a shirt-tail experience?

This article considers these questions by looking at the challenges and opportunities facing women: the invisibility of women, women’s work and the role and place of women in leadership. It considers the realms

1. D Robert, “World Christianity as a Women’s Movement”, *IBMR*, Vol 30, No 4, October, 2006; 180.

of public and private space and how women have often been marginalised into the private sphere. It reviews and challenges the bias against women's work. It concludes by offering some examples of women in leadership in Majority World churches as good role models.

Keywords: women, mission, invisibility, women's work, leadership, patriarchy, empower, injustice

Introduction

"What would the study of Christianity look like if scholars put women in the centre of their research?" Dana Robert posed this question in her recent article entitled "World Christianity as a Women's Movement"². In this article she argues that we have known for years that the centre of gravity of Christianity has moved to the Majority World. Scholars such as Andrew Walls have long implored the academy to put the concerns of Christians in Asia, Africa, and Latin America at the centre of scholarship not only because those are the places where the church is growing but also to see what creative impulses and ideas may arise to enlighten and challenge the church universal. What might we learn if we afforded women more than a shirt-tail experience? What exactly do I mean by a shirt-tail experience? The word "shirt-tail" refers to the part of a man's shirt which extends below his waist at the back. As an adjective it can also mean, young, immature or of little value. So I

2. D Robert, "World Christianity as a Women's Movement", *IBMR*, Vol 30, No 4, October, 2006; 180.

am using it as a metaphor here to express something of women's experience in the church – both as women are perceived by men and also as women see themselves and their own roles within the church. Women often feel they are clutching onto the shirt-tails of men – therefore they are behind them, following them, left in their shadows.

In 1999 Dana Robert claimed that “the typical late twentieth-century Christian [is] a Latin American or African woman.” In 2002 Philip Jenkins wrote, “If we want to visualise a ‘typical’ contemporary Christian, we should think of a woman living in a village in Nigeria or in a Brazilian favela.”³ While it is notoriously difficult to obtain any hard data to back up this assertion Robert is adamant that there is a female majority in world Christianity. She surveys Pentecostalism and Roman Catholicism as two of the world's largest ecclesiastical groupings and finds that women form a majority in both.⁴ Pentecostalism is the fastest growing block of Christians in the world, three quarters of them live in the Majority World and of these the majority are women. She quotes two Roman Catholic scholars who conclude, after extensive research into popular Catholicism, that around the world most participants are women. So if women really are the majority in most of our churches, why is this phenomenon not more readily acknowledged and studied and what opportunities and challenges does this present to the global church?

A few years ago Rose Dowsett, a colleague from Scotland, and I

3. P Jenkins, *The Next Christendom, The Coming of Global Christianity*, (Oxford: OUP, 2002), 2.

4. See Robert, “World Christianity”, 181.

conducted some primary research among Christian women all over the world. We interviewed women from at least 20 different countries and asked them a range of questions relating to their experience of Christianity and the church in their country. I will draw on some of that material for the rest of this presentation.

Let me begin with a story from the Solomon Islands.

I recall my mother, telling us as children how the gospel came to her area through one of our pioneering men, Peter Ambuofa. The women and children were his first converts. This was a cultural intention so that if Peter Ambuofa's God killed the women and children, the men would survive. It was when their superstitious beliefs were proved wrong, that they too became followers.⁵

In this short episode we see many of the themes that recur again and again when we think about women's involvement in the church and in mission. It was the mother who kept the gospel heritage alive by telling it to her children. So often it is the mothers and grandmothers who keep the faith alive, who tell it and model it to their children, who keep the memories vivid by recounting the old stories to their families. It is the women who are the hub of the family and community, passing on vital information, keeping the valued traditions alive.

It was the women and children who became the first Christians. Did they know the tremendous risk they were taking on behalf of their men? Did they realize that they were endangering their lives – and not

5. Interview with Lois Kusulifu, June 2002.

just their own lives but the lives of their children also – in converting to this new faith? Whether they knew or not, they were willing to accept this previously unknown faith and they were courageous enough to commit themselves to this new God for the sake of their communities. It was the women who bravely shouldered this responsibility and so it was the women and children who, after surviving commitment to this new faith, brought their men to Christ.

It is a similar story in other parts of the world. Robert cites the example of the first missionaries to Hawaii who were greeted by messengers from a female chief. She became an early convert and sponsor of the new faith. In Africa the first converts were often women also. Adrian Hastings has analysed this and concluded that these first women converts saw the “relative equality in Christianity as providing an escape from patriarchal customs that oppressed women”⁶ even though over time the church followed the societal pattern of male domination and women lost that initial freedom.

As Rose and I discovered after communicating with women from all over the world, this largely untold story is still the same story today. In many instances it is the women who come to Christ more readily than their men, it is the women who struggle to keep the faith alive and vibrant, it is the women who model the faith to their families and communities, it is the women who easily outnumber men in the churches. It is women, who as one Ugandan woman expressed it, “are the backbone of the church.” And yet a poignant remark from a woman from the Philippines highlights our contemporary dilemma, “women are

6. Quoted in Robert, “World Christianity”, 184.

still regarded as a second minority and less capable than men.” The same lament emerges from Myanmar where a Christian woman asks why, despite the gospel having liberated the community from many harmful cultural practices, gender discrimination still exists in the Christian community.

This was a cry that we heard over and over again from different parts of the world. It does not seem to matter whether it is China, Uganda, Peru, Pakistan, Philippines, Britain, Korea or New Zealand, women in the church often feel undervalued, unrecognised and discouraged. At times, they bewail their seeming invisibility, and express strong feelings about this injustice and the struggle to make their voices heard. Despite this, women still continue in the church, generally in greater numbers than men, faithfully carrying out their tasks and ministries to the glory of God. As a Ugandan woman priest expressed it, “the church cannot be the church without women.” So for the emerging churches, here is an exciting opportunity to listen and learn from what has gone before and not to repeat the same mistakes and injustices of the older churches.

The First Challenge and Opportunity - The Invisibility of Women

We are the ones who first ploughed the earth when Modise (God) made it. We were the ones who made the food. We are the ones who look after the men when they are little boys, when they are young men, and when they are old and about to die. We are always there. But we are just

women, and nobody sees us.⁷

This has always been a problem for women – that although women have always been there, they have been invisible. A sharp distinction was made between the public world of men and the private domain of women. Women were seen as incapable of causing events to happen so their experience was either ignored or marginalised. A quotation from a New Zealand historian neatly sums up this dilemma:

As the story of the European settlement of Aotearoa [New Zealand] has been told, gold-diggers, missionaries, pastoralists, soldiers, adventurers and agricultural labourers have been brought into view. It is the men who settle the country and break in the land. Women are viewed only in terms of their relationship to men: ‘The pioneers and their wives.’ They are mute appendages, unnamed and therefore unidentified.⁸

The private space is still considered to be the sphere of women while the more public arena belongs to the men. As a woman living in Egypt observed, “women are more dominant in the home, in private family space; but public space belongs more to men still.” She affirmed that women can share the public space “but are subject to physical harassment.” This is a particular problem in Muslim societies. A

7. An old Setswana poem from Botswana, quoted in Alexander McCall Smith, *The No 1 Ladies Detective Agency*, (London: Abacus, 2003), 32-33.

8. Bronwyn Labrum, *A Short Guide to Researching and Writing Women's History in New Zealand*, (Wellington: Bridget Williams Books, 1993), 9-10.

woman in Pakistan drew our attention to the legal recognition of a woman's status in Pakistan where a woman's voice is worth only half that of a man's.⁹

For women who want to enter the public space of the world outside the home and hearth, it is not easy. The woman living in Egypt said, "We live with the threat of incurring physical harassment, simply by being in the street, etc., in a way that men are not subject to." This is worse in a Muslim context but a woman from Albania also talked about the harassment she experienced. A woman living in Peru explained "that many women are forced into submission by the dominant attitudes and behaviour of men; be they husbands, brothers, fathers or male colleagues." And our Indian sister told us that many women do not even have their own identity as they are identified by the names of their husbands or fathers. In situations such as these, what is the response of the church towards such injustices? Is the church willing to model a different approach which witnesses to the fact that together, men and women reflect the image of God in both the private and public space?

Moving into the public space usually requires some education and a certain degree of self-confidence. Girls generally receive less education than their brothers so this is another barrier to overcome. Most of the women interviewed noted this as a major problem as boys are given preference when it comes to education. In India, "there is

9. A Christian's testimony is worth only half that of a Muslim's testimony so a Christian woman finds herself in a dangerous position indeed.

discrimination in food, dress and education. If a male child is born, villagers make a joyful noise but not for a female child.” Many of the respondents commented that lack of education is a serious problem for girls. In most societies it is boys who are favoured when it comes to education especially if finances are tight. There was a Kenyan University male professor who had 2 girls and their 3rd child was a son. When he was born he started an investment fund for the boy’s education – but not for his daughters. After the birth, his eldest daughter said to him, “Now you have a son, you have started your investment fund.” A woman from Samoa explained that “the thought here is that women will have children so that education is not necessary.”

The women we interviewed named several issues that disempowered women and kept them from being fully present and engaged in church. These are lack of respect for women, power and patriarchy, women’s opinions not being taken seriously and cultural values being followed rather than Christian ones. This may include women’s internalising certain cultural values so that the shirt-tail experience, believing themselves to be of lesser significance, takes on a Christian meaning. This is especially dangerous for women where Christian attitudes of service and self-sacrifice can be taken too far and therefore result in unhealthy oppression of women. Moreover, we can become blinded by this and fail to see and name this oppression as sin. And then, as feminist theologian Serene Jones writes, “we must strain hard to see, given the powerfully destructive ways in which oppression structures our thinking and makes even the most profound forms of

brokenness seem normal.”¹⁰ Oppression works like a blinder preventing us from seeing that we are caught in sin. So relations of domination being to abound, women become disempowered and invisible. Sometimes it is difficult not to become overwhelmed by attitudes and structures that work against women’s flourishing.

So here is the first opportunity and challenge – encourage the visibility of women. Acknowledge their presence and what they can offer the church.

Allow women into the public sphere and allow them their own space as well as shared space. Encourage them to speak with their own voice. Enable women to flourish because God wills the flourishing of all persons, including women.

The Second Challenge and Opportunity – Women’s Work

A Ugandan woman expressed it this way, “Women are taken as social objects. They are called on to give service in the home and family and to nurse the sick. But a woman’s work is not valued.” It seems that women do much of the work in a community – growing the food, looking after the children and the home, sometimes educating the children and of course many women work in paid employment outside the home as well. Statistics show that there is not a single country in the world where men are more involved in domestic work and childcare

10. S Jones, *Feminist Theory and Christian Theology, Cartographies of Grace*, (Augsburg: Fortress, 2000), 109.

than women. Comments from the Ethiopian situation illustrate this, "There is an unfair household division of labour with women carrying the burden for water and fuel (wood or cow dung), food production and preparation, housekeeping and child-rearing." In many parts of Africa there is still the strong belief that only women should work in the kitchen. Male visitors do not want to pass through the kitchen and many husbands will not even know what to do in a kitchen. In Kenya there is still the cultural expectation that a woman's place is in the kitchen and this cultural norm still exerts a powerful influence, even in the church. In Samoa, little girls are taught that "their role is to learn how to cook, keep the house clean, bear children and care for them."

Women feel this injustice that they carry the burden of the household chores. Abigail, a counsellor from Uganda sums up the situation for many married women, "Women do most of the work in the home. Husbands just come home to eat and sleep." And this is not just the situation of the rural, uneducated woman. A woman church leader from the Philippines told us that "women are still expected to carry out all the domestic functions regardless if they are earning or have high positions in their workplace." These women work what is known as "a double shift." When they come home they still perform the major part of the domestic tasks in the home as well as carry out the child-rearing responsibilities. A Malaysian woman observed the real struggle it is for women to hold down a fulltime job when there is so little support with parenting and household responsibilities.

Statistics also show that women perform 62% of all work hours. So women work harder than men, both within the home and without, but often their work is neither valued nor appreciated. Unfortunately

this seems to be generally the case within the church also. All the women we interviewed were adamant that women work harder than men, especially at home and in performing domestic tasks, and that this work is not appreciated. Moreover, there seemed to be little expectation on the part of men that this could change. As one Ugandan woman firmly stated, "Boys need to be in the kitchen also – all roles need to be shared." As our Roman Catholic sister from India put it, "Women have no respect or voice and have to work at home and outside. Women don't have individual identity, their husband's or father's names will identify them."

The Ugandan woman priest commented on the feelings of inferiority that women may experience when working with men in the church. She has noticed that sometimes women will try to take a certain initiative but it is the man who takes the credit for it! Iris Marion Young has described this as "gender exploitation." She claims, "Women's oppression consists not merely in an inequality of status, power and wealth resulting from men's excluding them from privileged activities. The freedom, power, status and self-realization of men is possible precisely because women work for them."¹¹

There is a bias against women's work. Teaching, preaching and church planting are seen as 'male' tasks in many denominations. The kind of work often performed by women – hospitality, visiting, counselling, ministries of compassion and children's work is sometimes seen as secondary to the primary tasks performed by men. Moreover,

11. I M Young, *Justice and the Politics of Difference*, (Princeton: Princeton University Press, 1990), 50.

church work typically lacks gender analysis. A good example of this is the hidden work of 19th century missionary wives who did not count officially as missionaries and therefore did not figure in the statistics.

Many scholars acknowledge that women have a more holistic approach to life and work and that when women come into a church community they bring their families. Women tend to join churches because they hope to find there female solidarity and support for their families. Robert claims that “women are attracted to new Christian movements because they hold out hope for healing, improved well-being, and reconciliation with others in their communities.”¹² Korean missiologist, Chun Chae Ok, claims that women are vehicles for evangelism for their families and neighbours more than men. She notes that Christian women’s roles in church and mission have not been recorded nor sufficiently recognised.

Women evangelists, women deacons, mothers and daughters are the ones who most of the time, give their total service for the faith community and its neighbours in visiting, in prayers, in counselling and in a variety of aids. .. Women’s witness with the gospel to the world is carried out in weakness and selflessness.¹³

She goes on to talk about women exercising a missiology of

12. Robert, “World Christianity”, 185.

13. Chun Chae Ok “Integrity of Mission in the Light of the Gospel: Bearing the Witness of the Spirit: An Asian Perspective” Unpublished paper, 11th conference of the International Association for Mission Studies, Port Dickson, Malaysia, August, 2004.

emptiness, a missiology of comforting and a missiology of healing – both for humanity as well as for nature. In a fascinating study on 2 women-led African Instituted churches in Nairobi, Kenyan scholar Philomena Mwaura claims that women's healing roles and holistic approach are an extension of their gendered roles on society.¹⁴ These may well be qualities that women are uniquely placed to offer the church.

As emerging churches you face the great challenge of valuing women's work. Do not be guilty of either minimising women's work or of claiming the credit as your own. Value and affirm what women have to offer which may be different from that of men. Allow women the freedom to work out their roles so that they can flourish in their work to the glory of God.

The Third Challenge and Opportunity - Leadership

"Women are like curry leaves. Curry leaves are used in cooking to give a nice flavour and taste. When people eat food they throw the curry leaves away. Like this women are fully used and thrown out." A Roman Catholic sister from India grieved over the plight of women – women were used for flavouring and were subsequently discarded as they had served their purpose. Young Lee Hertig tells a similar story of Korean Bible women in both the 19th and 20th centuries. In a moving article, entitled "Without a Face" she catalogues the work of 19th century

14. P Mwaura, "Gendered Appropriation of Mass Media in Kenyan Christianities: A Comparison of Two Women-led African Instituted Churches in Kenya" in O Kalu and A Low (eds) *Interpreting Contemporary Christianity, Global Processes and Local Identities*, (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 294.

Korean Bible women who were effective evangelists and informal leaders. However, she claims that once the church began to become institutionalised, “masculinization of the Korean church took place, and the hard labour of the Bible women remained invisible and faceless. Patriarchal leadership took over and continued to harvest the Bible women’s work with women’s labour credited to male leadership.”¹⁵ The women were discarded – they had served their purpose. The situation had not improved for Korean Bible women by the 20th century. She cites a distressing example from 1922 where 300 Southern Methodist women jeondosa (evangelists) protested about salary inequalities compared with male colleagues, a male-only ordination policy and their low social rank – being referred to as a “rag” – being either single or widowed, these Bible women had a low status in a patriarchal society. According to Hertig, Korean women jeondosa today still struggle with discrimination. A similar situation exists in India, where at the Church of South India’s Golden Jubilee in 1997 the total number of women in fulltime pastoral or evangelistic work had declined dramatically over the previous 50 years. Ironically, “Under devolution, Indian women exchanged leadership and support by foreign (American) women for control and maintenance of traditional cultural assumptions by Indian men.”¹⁶

15. Young Lee Hertig, “Without a Face” in D Robert (ed) *Gospel Bearers, Gender Barriers*, (Maryknoll: Orbis, 2002), 186.

16. Deborah Gaitskell and Wendy Urban-Mead, “Transnational Biblewomen: Asian and African Women in Christian Mission” *Women’s History Review*, 17:4, 2008; 490.

Miriam Adeney reminds us that early foreign missionaries to Africa were not accustomed to women's leadership at home and so they neither recognised nor encouraged it in this new context. "They overlooked ... female prophets, diviners and curers; women's religious gatherings and ceremonies; and the rich application of religion to areas of life with which women were particularly concerned, ... whatever the reason they sometimes neglected cultivating women's leadership in the churches."¹⁷ She goes on to argue that this is why women are attracted to African Instituted Churches (AICs). Philomena Mwaura agrees and notes the preponderance of women in AICs. She explains that leadership still remains male in the mainline churches while classical AICs draw from traditional African religious structures. Therefore women are attracted to AICs as founders, healers, prophetesses, prayer-leaders and evangelists.¹⁸

One Ethiopian woman we interviewed claimed that there is still an unequal view of the sexes and an undermining of the role of women in general. This has been the frequent experience of a Malaysian woman church leader, "I am often the only woman in a committee with decision making powers. I find that my opinions are not taken seriously. This undermines my confidence. The way meetings are run does not encourage my participation and stifles my creativity." Because women may express themselves more emotively or use different language and forms of expression from men, women find that they have to work

17. M Adeney, "Do Missions Raise or Lower the Status of Women?" in D Robert (ed), *Gospel Bearers*, 215.

18. P Mwaura, "Gendered Appropriation", 278.

harder to prove themselves and to be understood. This same Malaysian woman has received misplaced compliments such as, "You are as good as a man!"

A Filipina church leader also pleads for equal recognition of women's capability so that women, especially women from a lower economic status do not have to "strive more to be recognised." Normally "they have to prove first their capabilities many times more than usual." A Kenyan woman challenged the church leadership "to give a listening ear to every voice without discrimination of gender, class, age or race." A Singaporean woman, in a position of leadership explained the situation in her context, "The men have leadership thrust upon them while women have to prove very hard that they are capable and gifted. Very few churches have a woman leading the evangelism, outreach and missions committee." A woman church leader from Prague summed it up succinctly, "A woman has to work more than a man."

Robert observes that "church-based community support for women ... can create new avenues for women's leadership in patriarchal societies, as well as provide a context in which female education is valued."¹⁹ And yet there is a great irony here. The good news does indeed save, liberate and set women free but this can be overshadowed in patriarchal contexts. If men begin to dominate, this can close down women's expressions of leadership to the detriment of the whole community.

19. Robert, "World Christianity", 185.

Conclusion: Partnership

One of the women we interviewed used the metaphor of running the race together to symbolise women and men serving God in partnership. “We have to run the race and running cannot be done just on one foot but with two, then it will be faster.” We have seen that women struggle to feel that they are running the race together with men. Women feel marginalised and are generally underutilised in our churches. Women feel the injustice of this and want to change it. Everywhere in the world women are more numerous in church but are considered less significant. Women want to be able to contribute and would like to be set free to do this. When we asked these women from all over the world, what they would like to say to the church leadership in their countries, here is a sample of their responses:

- Allow women to exercise their gifts
- Teach men how to treat their wives
- Allow women in decision-making structures
- Place trained women in positions of responsibility
- Encourage leadership training for women
- Do not let the culture dictate the values
- Do not underestimate women
- Involve women from the beginning
- Take seriously the value of women

How well does your faith community match up to these responses? Do we affirm and encourage women so that they are no longer just like curry leaves, used for seasoning and discarded after use,

but rather are appreciated for the full flavour they can bring to our churches?

Let me conclude with two positive examples and a challenge. The first is from a women only context – the Mothers Union in Tanzania. The MU was founded in England in 1876 by Mary Sumner and now exists in 77 countries with 3.6 million members. It works to support family life and empower women in their communities through supporting the needs of families, tackling the causes of injustice and providing a network to strengthen members in their Christian faith. Some recent research on a MU group in Tanzania shows the importance and significance of this group for the women there. “The MU groups are an autonomous space for Christian women to discern, express, teach and minister in their faith. This is particularly significant given that in their immediate church context there have not been, nor are there currently female ordained ministers.”²⁰ These MU groups meet weekly and visit frequently in order to support one another in the challenges of their environment – HIV/AIDS, increasing numbers of orphans and widows, ongoing influx of refugees. “Heart and home of change” is the metaphor they use to speak of hospitality offered, widows and children being cared for, craftwork projects, prayers being offered, joys and sorrows shared, community development embodied. Here is a group of women making a difference in their community. The women themselves rejoice, “the MU is something that’s very good. All the women get

20. E. Sanderson “Women changing: Relating spirituality and development through the wisdom of Mothers’ Union members in Tanzania” *Women’s Studies Journal*, Vol. 20, No.2, 2006; 84.

together and we eat together and we fellowship together. We dance and we sing and we feel better in ourselves."²¹ Here is a group of women making a huge difference, not only to how they feel about themselves, but also to the quality of life in their community.

The second example comes from India. Beulah Herbert, a Tamil Christian based in Chennai has conducted some recent research about Tamil church women members of the Risen Redeemer's church of South India. Here women participate freely in church life. They have views on women's authority in church life, church administration, women's preaching and teaching, women's ordination, head-covering during worship and male headship. Herbert concludes the study by affirming that "concepts of equality between men and women, gender relationships in the family and in the church, ... and their response to some social issues pertaining to women, are all generally understood and interpreted in such a way that their gender practice is increasingly egalitarian and empowered."²² A very different context but in both these examples we find women empowered and contributing to their communities.

So here are the challenges and the opportunities for the emerging churches. Ensure that the Christian faith empowers and resources women. Ensure that their Bible reading enables women to see their self-worth and gifts they have to offer. Rejoice in the different perspective that women can bring to church life and engagement. We have seen

21. *ibid.*, 95.

22. B Herbert, "Tamil Christian Women at the Turn of the Millennium: Mission Initiatives and Gender Practice", *Women's History Review*, 17:4, Sep 2008; 625-6.

from the stories told so far, that women long to be seen and appreciated, that women's work is a valuable contribution to the Kingdom and that women are capable of authentic leadership.

We began by asking the question what the study of Christianity would look like if women were put at the centre. Puleng LenkaBula from South Africa puts the question even more sharply,

Many scholars who portray a triumphal tone in the shift of gravity to Africa, have a tendency to omit or exclude questions such as: Where and how are power, administration, management or leadership of the neo-Pentecostal, charismatic and AICs located, lived out and what are their impacts on women and the general church and society? This is often overlooked, downplayed or even ignored by scholars who emphasise these developments.²³

Take these questions seriously and do not overlook or ignore them. Pursue them, research them and publish your findings. May we all experience fresh insights and creative impulses which will emerge from a just and equal partnership of women and men engaged in God's church together.

23. Puleng LenkaBula, "The Shift of Gravity of the Church to Sub-Saharan Africa: Theologies and Ecclesiological Implications for Women", *International Journal for the Study of the Christian Church*, 8:4, Nov 2008; 303.

A Survey of New Testament Christology for Theologians¹

Dr I. Howard MARSHALL

Professor Emeritus of New Testament, University of Aberdeen

Abstract

To talk of New Testament christology is to say that the experience of the New Testament writers is the normative authoritative source with which the theologian must work. However, the theologian will also need to take other material into account, including: (1) the historical experiences of the early Christians and of Jesus himself rather than just the teaching of the New Testament writers; and (2) our subsequent Christian experience and the development of human knowledge and philosophy that may provide fresh subject matter and fresh ways for understanding that need to be taken into account. The theologian thus comes to an understanding of what must be assumed to underlie the New Testament experience, and this will involve going beyond what the New Testament authors themselves did or could have worked out.

Keywords: Christology, authority, Jesus, Messiah, Paul

New Testament christology is a topic so vast and complex that this paper cannot avoid being selective and superficial.² All that I will

1. This article originally appeared in *Wesleyan Theological Journal* 45.1 (2010): 7-41. Used with permission.

2. My original intention for this paper was to work on the basis of the

attempt to do is survey the current state of scholarship on the topic in a way that will hopefully be relevant and helpful for those whose primary interest is in the realm of systematic or dogmatic theology. One thing that will emerge is the variety and range of opinions on many of the topics discussed, so that it is rarely that one can speak of a consensus. In this respect, my survey may be like a political paper where the speaker defends a party point of view as the only one that a rational being can adopt, while being well aware that an equally large body of opinion may think very differently.

We need to address two problems. The first is the historical development of christology, and especially whether what we can know about the mind of Jesus himself and his earliest followers forms a defensible historical foundation for what was later built upon it. This raises questions about the reliability of the sources. The second problem is the interpretation of the evidence. Do New Testament writers actually teach, for example, that Jesus Christ shares the nature of God, and, if so, what would such a statement actually mean?³ By discussing these two

Bultmann/Kümmel approach to New Testament theology. These two scholars confined their expositions to the main witnesses, Jesus, Paul, and John, but with some attention to the Old Testament and Jewish background and to the earliest church as the bridge between Jesus and his followers. This is what I have done. Hebrews and Revelation (for example) cry out for attention in their own right, but their voices would not significantly alter the chorus. Unfortunately, Jesus and the earliest Christians have grabbed the lion's share of the space available to me, and my treatment of Paul and John is less thorough than I had intended. For a compact introduction to the whole topic, see Hooker, "Nature." For fuller studies see the works of Matera, *New Testament Christology*; Tuckett, *Christology*; and the symposia: Longenecker (ed.), *Contours*; Porter (ed.), *Messiah*; Powell and Bauer (ed.), *Who do you say that I am?*

3. For earlier treatments of the same topic, see my articles on "Jesus Christ,

questions I hope to present the raw materials that are the basis on which the systematic theologian must work.

The Old Testament and Jewish Background

In the Old Testament God makes various promises about what he will do in the future. One such statement of intent concerns the perpetuation of the people with whom he made his covenant, to whom he made the promise that he would raise up a prophet like Moses to guide them, or a king, in the line of David and similar to David, to rule over them. In many such instances the thought was apparently of the immediate future and certainly nothing supernatural (beyond the divine direction of history). The line of David would simply continue. Sometimes these rulers are described in poetic language as exalted figures, although they are ordinary human kings. With the coming of the exile, and later still when there was no king, these hopes were pinned more on the distant future and influenced by the hope of the "Day of the Lord" when God would take decisive action against his enemies and establish his rule.

Since the term "anointed" was used metaphorically of a divine appointment (that could coincide with a literal ceremony), it was natural to refer to such a future king simply by the designation "the Lord's anointed," and so there gradually developed the concept of a future divinely "anointed" or appointed king who would reign in a hoped-for

Titles of" in *NBD*, 575-83, and "Incarnation" and "Jesus Christ" in *NDBT*, 576-81 and 592-602.

paradisial kingdom that would last forever.

Texts embodying such a hope have come to be called “messianic” after this figure, but of course the concept of such a ruler could easily be present in texts where the precise expression was not actually used. Various other terms could have a similar reference. Thus, both kings and prophets could be referred to by God simply as his servants, and the servant-figure in Isaiah 40-55 shows both prophetic and kingly features in different passages. Despite the absence of the term “messiah,” I do not think there can be any doubt that in some of the Servant texts “servant” is another way of referring to the same kind of figure. In Zechariah 4–5 the future hope, partly being realized in the present time, envisages two anointed figures, a king and a high priest; this two-man team reflects the earlier historical separation of the two roles in Israel in contrast to the practice in some other near-eastern countries where the king was also the chief religious functionary.

Debate continues regarding the presence and spread of this hope, complicated by the problems of dating the relevant Old Testament documents and the traditions and sources that they incorporate. The current tendency is to ascribe the hope to the late monarchical and exilic periods.⁴

4. For representative treatments, see Satterthwaite, *The Lord's Anointed*; Fitzmyer, *The One Who Is to Come*; A. Y. Collins and J. J. Collins, *King and Messiah*; Porter, *Messiah*. Fitzmyer explores the history of the concept of Messiah in a minimalist fashion; he tends to restrict it to passages using the actual term, and he does not take account of re-interpretation in later periods (contrast Alexander in Satterthwaite, *Lord's Anointed*, 29, on Gen 3:15). J. J. Collins focuses on the divinity of the Israelite kings as sons of God and takes this seriously in the light of the near-eastern background; it is strong metaphor for the closeness of the ruler to God and is conditional upon the continuing

A special position is taken by the visionary figure described in Daniel 7:13 as “like a human being.”⁵ The figure is symbolic, like the hybrid animals that precede it, and therefore does not refer to a literal man. It could be a symbol for the people of God, but the fact that he comes with the clouds strongly suggests that he is a heavenly figure who looks like a man.⁶ He is given judgmental and kingly authority. These are the same functions as the Messiah exercises, and therefore, in my opinion, this is a messianic figure, but now one who is clearly more like an angel in human form sent from heaven. This vision comes in what many regard as the latest book in the Old Testament, the final form of which dates to the second century BC.

During this same period, the books of the Old Testament were beginning to be regarded as a canonical collection, and it is probable that this process led to readers finding messianic meaning in places where it

obedience of the monarch (summary in *King and Messiah*, 47). Satterthwaite and his colleagues find a more pervasive messianism in the OT texts, but sidestep questions of dating and origin (e.g., *Lord's Anointed*, 21). In passing, note how in Collins and Collins, *King and Messiah*, there are statements of the “it is quite possible” variety alongside others qualified by “not necessarily” (e.g., 10, 107), depending on whether a maximalist or minimalist case (for these terms, cf. R. Schultz in Satterthwaite, *Lord's Anointed*, 145-47) is being developed (as with ideas of divine kingship on the one hand and the concept of pre-existence on the other hand).

5. The Aramaic is word-for-word “like a son of man” (so the literal rendering in ESV), but the translation above (NRSV) or “like a man” is what it would have conveyed to its original readers (cf. TNIV fn.). The figure is naturally assumed to be male.

6. J. J. Collins, *King and Messiah*, 78-79 (summarising his previous contributions).

had not previously been identified. Thus, it is very plausible, although probably beyond proof, that earlier texts about ordinary earthly kings to whom God had made promises were now interpreted in reference to what God would do in the future--getting rid of unacceptable usurpers like the Hasmonaean and Roman rulers and restoring the monarchy and setting up his final, lasting rule.⁷ In short, a messianic understanding of the Psalms developed along with their canonization in the pre-Christian period.⁸

We have now reached the stage where the so-called apocalyptic understanding of history is developing. Hopes are pinned on God intervening in history in a big way to bring evil and oppression to an end and set up his eternal kingdom, which has strongly supernatural features. This hope gave rise to the creation of a considerable literature. A regular feature of some of it is the hope of a king who would resemble David or what David had come to symbolize. In the Qumran scrolls the sect looked forward to God's decisive action in history, with the coming of a prophet, a priest, and a king who would lead the sect in the re-establishment of Israel as it ought to be. The language probably implies

7. For traces of this phenomenon in the LXX translation, see especially the work of W. Horbury and J. Schaper, although they go further than other scholars are prepared to go; contrast the treatment by Fitzmyer, *The One*, 65-81.

8. Here I follow Mays, *The Lord Reigns*, 99-107, who speaks of a messianic reading of certain Psalms, rather than the view developed by G. H. Wilson who finds some kind of editorial organization of the whole collection to give it messianic significance; see the brief summary and critique by T. Longman, "Messiah", in *DOTWPW*, 470-71. The weakness of Mays' view is admittedly that this reinterpretation does not rest on signs of later revision but is simply a plausible hypothesis. Cf. Marshall, "Some Thoughts", 154-59.

that these people hold office eternally, although the thought of a permanent succession unbroken by coups and conquests is perhaps also possible. Similar hopes existed in other documents: Psalms of Solomon; 1 Enoch 37–71; 4 Ezra; T. XII; 2 Baruch.⁹ Heavenly agents are also mentioned: the armies that win the final showdown contain both human and angelic figures. There is evidence for the prophecy in Daniel 7 being taken up. In one text (4Q246) a messianic figure appears who is clearly modeled on the Son of Man, although that designation does not appear in the fragmentary remains of the text, but who is called Son of God and Son of the Most High.¹⁰

There is considerable debate as to whether all that Judaism offers us is a set of separate, disparate messianic ideas or whether there is a reasonably firm common set of beliefs. The former view is stated vigorously by J. H. Charlesworth,¹¹ but I think that other scholars, such as W. Horbury, give a more convincing interpretation of the data.¹²

We thus have a set of ideas and terminology that were readily at

9. See Fitzmyer, *The One*, for a complete listing of the texts. Evans, "Messianism", gives a remarkably full but succinct survey of the material. J. J. Collins, *King and Messiah*, is primarily concerned to look for material describing the Messiah as Son of God, and argues for this interpretation of 4Q246.

10. However, the identification of the figure as the messianic king is contested. See the paper given at this Wesleyan Theological Society conference by A. J. Tomasino.

11. Charlesworth, *The Messiah*, gives the impression that the speakers who gave the conference papers forming this collection share his own point of view, but this is somewhat of an exaggeration; see Marshall, "The Messiah in the First Century."

12. Horbury, *Jewish Messianism*.

hand for Christian use within Judaism. Here there is a dilemma in interpretation. On the one hand, it could be argued that the thought of early Christians was accidentally shaped by their environment and the ideas that were current in it. Had Jesus been born in Australia in the middle ages, a different set of ideas would have been around and he would have been understood in the light of them. So it could be argued that New Testament christology is relativized as being simply a product of the religious culture of the time. On the other hand, it could be claimed that Jesus was born providentially at this specific point when the tools for understanding his significance were already in place.

The Earthly Jesus

But now Jesus comes onto the scene, and we must consider our two basic questions concerning him, the historical one of what he did and said and the theological one of whether and how it affects christology. My focus is on the former one.

One school of thought argues strongly that the accounts in the Gospels go back to eye-witnesses and to the reliable transmission of traditions about him. At the same time, there continue to be powerful skeptical voices which argue for a combination of little or no reliable eye-witness testimony surviving and strong ideological forces shaping the traditions that were created by early Christians.¹³ Neither tendency is

13. The "reliable" position with regard to the Synoptic Gospels is represented in major works written with due scholarly caution by R. Bauckham; J. D. G. Dunn; M. Hengel; J. P. Meier, N. T. Wright and others. In the English-speaking world the more skeptical position is that of the publications of the Jesus Seminar and some of its leading members (Funk, *Five Gospels*; Funk, *Acts of Jesus*). For the

generally carried to extreme lengths by responsible scholars. Few conservative scholars would hold that we have a literal word-for-word transcript of what happened; one has only to compare the accounts of the same events in the synoptic passages in the Gospels to see that this possibility simply does not arise. Equally, few radical scholars would dismiss the entirety of the New Testament evidence as fictitious and resort to interpretations based either on their own fancies or on other extra-biblical sources such as Gnostic Gospels.

The case for the reliability of the material in the New Testament is based on good historical arguments and is not simply a dogmatic conclusion drawn from a fundamentalist theology. Even if those who uphold it tend to be evangelical Christians, they are by no means alone, and they can defend their intuitions by sound historical reasoning. It is as foolish to reject their arguments for historicity simply on the grounds that they are Christian believers as it is to reject the arguments of their opponents simply because they have vested interests in negative conclusions.

The Synoptic Gospels¹⁴ present a Jesus who announces the

continuing debate on Bauckham's thesis that the Gospels rest substantially on eye-witness testimony, see the contributions by a range of scholars in *JSNT* 31:2 (December 2008) and *JSHJ* 6:2 (2008). A forthcoming symposium (late 2009) edited by R. L. Webb and D. L. Bock will contain essays assessing the historicity of several major events in the Gospels. There are good survey articles in Evans, *Encyclopedia*. A particular problem is posed by scholars who reconstruct the putative source "Q" and argue for successive strata in it, with very little material going back to Jesus himself. For a more positive view, see Meadors, *Jesus the Messianic Herald*.

14. To avoid the controversies surrounding the historicity of the Gospel of John, I follow the standard practice of basing my discussion on the Synoptic Gospels.

imminence of the Kingdom of God; in the context of Judaism this theme expresses the hope of God's intervention in history to establish his just and compassionate rule over his people and the overcoming of the forces opposing its establishment. As we have noted above, in Judaism this expectation is the correlative of the messianic hope. The notion of the kingdom in the Gospels is a complex one. There is a blurring of the line between the earthly and the heavenly, so that the kingdom may be seen as the terrestrialization of the existing heavenly realm. Similarly, there is a blurring of the distinction between the present and the future. Again, God's kingdom is both a realm or space into which one may enter and an event that happens or comes. There is fairly widespread agreement among scholars that the coming of Jesus and his activity and teaching constitute the realization of God's rule here and now in this world, but that there will be a future consummation when that which has already arrived but is not yet fully realised will be fully achieved.

The result is that in the message of Jesus the Jewish concept of the kingdom undergoes something of a transformation. God's rule is not brought about by military action, nor is it a political entity. It is more of a spiritual reality, although it has consequences for ordinary earthly life and for politics. It brings judgment upon the forces of evil. Sometimes this is expressed in human disasters, such as the destruction of Jerusalem (Luke 13:34-35; 19:41-44), but usually the imagery of a final judgment issuing in exclusion from the kingdom of God is found (Luke 13:27-28). Jesus is thus a teacher and prophet, condemning sin, comforting and healing sin's victims, urging repentance and

See further below.

commitment, and proclaiming a new personal and social way of living. All this activity can be seen as directed to a renewal of Israel.

But, if the kingdom comes into realization in this new way, it follows that the concept of the Messiah undergoes a similar transformation. For followers of Jesus, messiahship is shaped by how Jesus performed it rather than by how Judaism envisaged it. Jesus has the task of persuading people not only that he is the Messiah but that they must accept his new definition of what it means. This statement assumes that he undertook this task. Can this be defended?

1. Jesus had a powerful sense of being sent with a mission by God. He acted as the agent of the realization of the Kingdom of God, i.e., as Messiah. There was a strong note of personal authority in his teaching reminiscent of the prophets but lacking the appeal to divine authority ("Thus says the Lord") characteristic of them. Instead, we have the "Amen, I say to you" claim to his own authority. He was a figure claiming an authority like that of God himself, although this authority was opposed by many of his hearers.¹⁵

2. Human destiny is made to depend on his hearers' response to him (Matt 7:24-27).¹⁶

3. The Evangelists tell the first part of the story of what Jesus did in such a way that his teaching and activity led to the question, "Who do you think that I am?" (Mark 8:27-30). This elicited the confession by the

15. Hengel-Schwemer, *Jesus*, propounds this thesis in convincing detail.

16. Even if Jesus did not identify himself as the coming Son of Man (see below), the latter's verdict on people depends upon their response to Jesus.

disciples that he was the Messiah (or some equivalent term), and then Jesus taught them that the Messiah must suffer and die and be raised from the dead (Mark 8:31-33). Although some have argued that this two-stage structure is created by Mark and is artificial, one can equally claim that it is historically credible.¹⁷ In any case, the Evangelists recognized that the central elements in the mission of Jesus were Kingdom and messiahship.

It would be easy to overlook the fact that what the Evangelists do is to tell a story or narrative about what Jesus did and said; it is through this medium that their christology finds expression rather than simply through the epithets and designations that they use of Jesus. The same point is broadly true of the New Testament writers generally; their christology is tied up with narrative.¹⁸

4. Jesus was put to death as “the king of the Jews.” The accusation must have had some plausibility arising out of what he was commonly accepted to have said and done.

5. The activities of Jesus, as distinct from any self-descriptions in his teaching, showed messianic traits that make it highly unlikely that he

17. The objection to it partly arises from the view of form-critics that the traditions originally circulated in discrete, unconnected units with no indications of their historical settings and order, but this is an assumption that has been shown to be at the very least a gross exaggeration.

18. Cf. Rowe, *Luke's Narrative Christology*. The move away from an exclusive concentration on titles was signalled by Keck, “Renewal”. “Narrative” is probably the better term to use rather than “story” since the latter tends to mean “fiction” for many people; admittedly “narrative” may be naively understood as a plain account of “what really happened” without any interpretation.

could not have had some awareness of fulfilling this role.¹⁹

6. His conviction of coming and being sent may mean nothing more than consciousness of a divine commission, like prophet, but it could express a conviction of being a heavenly agent who came from heaven to earth, in other words a pre-existent figure. This point can be made only with considerable caution. It is one question whether the Evangelists took the references to have this interpretation. It is another question whether this was the view of Jesus himself.²⁰

7. Jesus was normally very reticent about using messianic designations to describe himself and dissuaded other people (and demons!) from confessing who he was, but he did not deny this designation and accepted it from the mouth of Peter.

8. He spoke of himself as “the Son of Man” on earth. However, the interpretation of the sayings using the Greek phrase *ho huios tou anthrōpou* continues to be fiercely debated. M. Casey has recently defended his oft-repeated view that Jesus used an Aramaic phrase that referred to people in general, including specifically himself. The phrase is thus self-referential, but the speaker says things that are true of others besides himself. This interpretation takes the sayings in ways that do not

19. E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 15-47, paradoxically held that Jesus spoke and acted in messianic ways but still denied that Jesus understood himself to be the Messiah. A classical case, one might say, of having one's cake and not eating it!

20. The recent defence of a pre-existence christology in the Synoptic Gospels (at least in the minds of the authors) by S. J. Gathercole, *Preexistent Son*, has had a somewhat mixed reception among reviewers (e.g., A. Y. Collins, *King and Messiah*, 123-26).

demand the special status of Jesus traditionally seen in them and requires the scholar to dismiss as inauthentic any sayings which refer to the Son of Man as a unique person.²¹ Casey's view has been questioned on linguistic grounds by various scholars.²² The counter-claim that in at least some of the authentic sayings of Jesus the phrase reflects an understanding of the man-like figure in Daniel 7 as an individual messianic type of figure remains more credible. Collins herself adopts the view that in a small number of sayings Jesus referred to a figure other than himself who was expected to fulfil the prophecy in Daniel 7, and that after the resurrection the early church came to recognize Jesus himself as the person who would fulfil this expectation. This view had been propounded earlier by R. Bultmann and others, but it faces numerous difficulties. The view that Jesus used a term that referred to himself in a cryptic way as a self-reference but also identified himself as the figure in Daniel 7 continues to be plausible.²³

The question remains as to why Jesus used this phrase in preference to others.²⁴ Two reasons may be adduced. One is that the Son of Man may be understood as a figure from heaven, which was not the

21. See Casey, *Solution*, with the (critical) summary by Owen, "Review". A somewhat similar view is adopted by Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 290-306.

22. See Owen, "Review", and A. Y. Collins, *King and Messiah*, 149-74.

23. Dunn, *Jesus Remembered*, 724-61; cf. Hengel-Schwemer, *Jesus*, 526-41.

24. It should be noted that, even if in some of the sayings of Jesus the term was a later addition or originally was no more than a self-designation, what is said about the Son of Man in these texts may still be authentic and have christological significance.

usual understanding of the Messiah. The other is that Jesus wished to express the suffering that was part of his role. That the Son of Man had to suffer may perhaps be part of the interpretation given in Daniel 7 (although in my view the imagery is more of opposition and oppression than of suffering, and the concept of Jesus himself suffering owes more to the Psalms and Isaiah 53).

9. Jesus announced the future activity of the Son of Man as judge. I accept this as a self-reference. But, even if those scholars are right who argue that he did not see himself as this figure and looked for some other figure to come, the statements are still highly significant, since in some of them Jesus is affirming that the final destiny of people when they are judged by the Son of Man will depend on their attitude to himself here and now (cf. the wording in Mark 8:38; Luke 12:9).

10. Jesus certainly spoke in an intimate way of God as his Father, but also as the Father of his disciples. His references to himself as Son are disputed, but they fit in with his messianic consciousness.²⁵ The Evangelists all present him as the Son of God.

11. Jesus saw himself as a suffering figure and used the imagery of ransom and sacrifice to interpret his death.²⁶ This is a unique feature in that the Jewish martyrs did not announce beforehand the inevitability of their own deaths (except towards the point of death itself); they might

25. Dunn, *Jesus Remembered*, 708-24, is very positive on the implications of Jesus' use of "Abba", but does not go so far as to infer a sense of unique sonship. Hengel-Schwemer, *Jesus*, 542-44, are prepared to take Luke 10:22 par. Matt 11:27 more seriously.

26. McKnight, *Jesus and his Death*, discusses the point in detail.

express their readiness to die (e.g., 2 Macc 7:2), but not the inevitability of their martyrdom as part of a divine purpose. The suffering element arouses echoes of the Isaianic Servant (i.e., in my view a messianic figure), even though the term Servant was not directly used by Jesus.²⁷

12. Jesus announced also that he would be raised from the dead. Admittedly this is more controversial. A skeptic could understand intimations of his being raised from the dead by God to mean nothing more than that he would be taken to be with God in the same way as Jewish martyrs believed God would raise them. It would then be necessary to come up with a convincing explanation for the rise of the belief among his disciples that this had actually happened just after his death. The prophecy is also perhaps less easy to defend against the suspicion of its being a vaticinium ex eventu, but the case for a historical basis is well presented by Jeremias.²⁸

In the light of these considerations what did Jesus imply in his teaching about himself? And what impression did he leave upon people? As a bare minimum we might say that most of the gospel story is about him as a man who acts like a prophet commissioned and empowered by God and conscious of a close relationship with God like that of a son to a father. This is as far as some scholars are prepared to

27. The significance of the Servant for Jesus and the early church is another topic on which scholars are still much divided; see Bellinger and Farmer, *Jesus and the Suffering Servant*; McKnight, *Jesus*.

28. See Dunn, *Jesus Remembered*, 818-24, and Hengel-Schwemer, *Jesus*, 540-41, for a positive approach, while recognizing that Jesus may not have expressed the hope as clearly as it now appears in the Gospels.

go. They accept this purely human understanding of Jesus as what was historically the case. Jesus is represented as a man, and the main stream of christology that was to develop never questioned this.²⁹

One may be agnostic and simply claim that the sources are so unreliable that we cannot be sure of anything beyond such a bare minimum. This minimum would not go beyond anything that could be true in a closed universe. In particular, anything that looks like later christological development would be heavily under suspicion as the reading back of a later understanding in order to give it a fictitious basis, and anything supernatural would be counted as dubious on the basis that any naturalistic interpretation is more probable than a supernatural one.

Or one may go further beyond this position of agnosticism and argue that historical criticism rules out the possibility of Jesus being other than this ordinary human figure. Here the rejection of anything supernatural is taken as a basic assumption of historical investigation, and the attempt to explain the christology as developing in the early church is held to produce a more convincing explanation of its origin than seeing it as emanating from Jesus himself.³⁰ I don't need to discuss

29. Later docetism, however, thought of the human Jesus as a man inhabited temporarily by a divine spirit (the Christ) that left him before the crucifixion. Or should we say that it thought of the Christ as a divine spirit that temporarily inhabited the human figure of Jesus? Cf. Irenaeus, *AH* 1:19.

30. Typical of this approach would be the assumption of J. Knox: "I, for one, simply cannot imagine a sane human being, of any historical period or culture, entertaining the thoughts about himself which the Gospels, as they stand, often attribute to Jesus" (*The Death of Christ* [New York: Abingdon Press, 1958], 58). The case for Jesus as a purely human prophet who could not have been understood as divine within a Jewish-Christian setting, but who was eventually

the ideology that affects the reading of the evidence and the rejection of it that largely determines this conclusion.

I personally adopt the alternative to both these positions in arguing for the authenticity of the other elements in the story that have been mentioned, and others beside. The three Evangelists understood Jesus to be the messiah (albeit not strictly along the lines of contemporary Jewish expectations), identified him as the Son of Man who would come back as judge, and understood him to be the Son of God in a way that went beyond a human relationship with the Father. Further, there are the so-called miraculous events, mainly healings and exorcisms, but not necessarily every account or every single account exactly as it stands; we also have those stories where Jesus appears more as a supernatural figure, the walking on the water and the transfiguration, the episodes that have been characterized as “secret epiphanies.”³¹ Nor should we overlook the birth stories, which teach that the conception of Jesus involved the action of God in an unusual way, and the resurrection story which is interpreted as the return of the pre-existent Messiah to his pre-incarnational status.

There is a further set of elements that needs to be mentioned at

so understood by John in a Gentile setting, is defended in depth by Casey, *From Jewish Prophet*. The case for the understanding of Jesus as divine within a Jewish-Christian setting is set out by Bauckham, *God Crucified*. For a clear statement of the hermeneutical problems, see Rae, *History and Hermeneutics*.

31. The historicity of at least some miraculous events is upheld by Hengel-Schwemer, *Jesus*, 461-97. There is a growing consensus that the recognition of Jesus as a worker of miracles belongs to the earliest form of the gospel traditions and is not a post-resurrection creation (whether or not the deeds in question were actually miraculous). Cf. Dunn, *Jesus Remembered*, 667-96.

this point. All the evidence so far comes from the Synoptic Gospels. But what about the Gospel of John? This Gospel corroborates the others with its stories of mighty works of a similar character. But it goes beyond them in the teaching ascribed to Jesus, which focuses frequently on his status as Messiah and particularly as Son of God, and as a figure conscious of a divine identity that existed before the time of Abraham. Not only is the teaching on these matters given more openly in confrontations with Jewish religious leaders, but also there is a far stronger focus on Jesus as the absolute provider of eternal life and his appeal to people to believe in him if they want to be saved. The concept of faith in Jesus that is anticipated in the other Gospels is developed and emphasized in a way that far exceeds anything in them.

Most studies of the historical Jesus take their material from the Synoptic Gospels and leave John on one side, except for small details that may slightly alter the picture (like the question of the actual day of the crucifixion) or add to it (like the Jewish plot to do away with him), but do not substantially change it. There are two ways in which John may alter the picture.

First, if the account in John is taken as being on a par with the Synoptic Gospels, then the picture of a pre-existent figure conscious of his own pre-existence, and acting more like a revealer of God than a prophet, is arguably historical. This understanding of John is almost non-existent among scholars, even very conservative ones, but it flourishes in the underworld of evangelical evangelism where gospel preaching often expounds the divinity and the consequent authority of Jesus on the basis of the Gospel of John understood as word-for-word reliable testimony to what Jesus taught about himself. Such preaching is

blissfully unaware that there might be historical problems at this point. It operates on the basis of a faith-commitment to the inerrancy of Scripture that does not need any proof or support for its view and that does not take into account the need to explore what the biblical writers were actually doing.³²

Second, we may take John seriously as a source for the historical Jesus, but recognize that it is an interpretation of his mission and message, and that it is extraordinarily difficult to unravel the material to determine what is literal-historical and what is the fruit of interpretation.³³ C. L. Blomberg, the strongest scholarly defender of Johannine reliability, explicitly admits that “John has written up his material in his preferred vocabulary and style” and talks of the author’s “freedom to write up his material as distinctively as he did while also constraining him to limit himself to what Jesus really did and taught.”³⁴ There is no doubt a spectrum of opinion within this position, and I suspect that I may see more interpretation than Blomberg himself does. But even on this basis, John can be seen as interpreting the same Jesus as we already know from the Synoptic presentation. If so, his Gospel can be seen as corroborating the picture that I have presented and showing how it was understood in at least one stream of early Christian teaching.

32. Whether this is an honest use of Scripture is a matter for debate.

33. A beginning has been made by Ensor, *Jesus and His Works*.

34. Blomberg, *Historical Reliability*, 290, 292; cf. 203. This view is in contrast to that of Lincoln, *John*, who understands John as essentially a creative reinterpretation of material in the Synoptic Gospels. Blomberg’s particular target is Casey, *Is John’s Gospel True?*, which attacks both the history and the interpretation in John.

The discussion is ongoing, and for the time being it may be safest to stick to the basic position concerning the historical Jesus and his self-understanding founded on the Synoptic Gospels that I have outlined.³⁵

For us as theologians it is highly significant that the question of who Jesus was and what he did is thus not expressed in the Synoptic Gospels in terms of whether he is divine or God; the term “Son (of God)” is used without reflection on the resulting problem of how this fits in with monotheism. The christology is primarily messianic. But it is devastatingly new in that it is a christology of a dying servant-messiah.

Such a representation raises important questions that evangelical scholars generally shy away from. There is the critical question of what kind of self-awareness Jesus may be presumed to have had. The only scholar whom I know to have raised the question seriously and attempted to answer it was J. R. Michaels, and he lost his teaching post for his temerity; but sacking the teacher does not make the question go away. Did Jesus speak on the basis of a package of memory-data that he brought with him from heaven, so to speak, or was he dependent upon moment-by-moment communication with God (and are these mutually exclusive alternatives)? What does real humanity mean for a divine being?

35. We await especially R. Bauckham’s commentary on John, which will work on the basis that the Gospel was written by an eye-witness; but Bauckham explicitly admits that the author has interpreted the story.

The Earliest Christians

It is time to move over to the next stage, which we shall find to be equally contentious. Whether we take 1 Thessalonians (the majority position) or Galatians (the minority position which I personally favor) as the first book of the New Testament to be written, a period of only some twenty years had elapsed since the death of Jesus. By the end of that comparatively short time the basic facts of christology had been established.

First Thessalonians is addressed to a church which is said to be in God the Father and the Lord Jesus Christ. The naming of the Father and the Lord together as a pair (1 Thess 1:1; 3:11) puts them, as one might say, on the divine side of reality. Christ is a spiritual being and believers are “in him,” a phrase which suggests some kind of spiritual union or relationship and envisages the risen Christ as somehow able to be in relationship with believers anywhere in the same kind of way as the Spirit is envisaged as omnipresent and able to be “in” believers. Jesus is acknowledged as Lord (1 Thess 1:1, 6; 2:15; 3:8 13; 4:1, 2, 6, 16; 5:9, 23, 27, 28) , and there are pieces of tacit evidence in the letter that this title is beginning to be understood as the septuagintal way of referring to God now taken over and applied to Jesus as the supreme Lord (cf. the word of the Lord, 1 Thess 4:15). Jesus is further referred to as God’s Son who will rescue people from the coming wrath. The parousia or future coming of the Son of Man is now the coming of God’s Son Jesus. Christ was raised from the dead by God, is now in heaven, and he died for us so that we might receive salvation instead of experiencing the wrath of God (1 Thess 5:9-10).

Exactly the same picture is found in Galatians, but there it is even clearer. In particular, Paul's commission as an apostle is not from a man but from Jesus Christ and God the Father (Gal 1:1). It was the Son of God who died for Paul (Gal 2:20), the Son whom God sent born of a woman (Gal 4:4).

The crucial point for my exposition is to emphasize that not only did Paul himself reach this understanding of a crucified carpenter within 20-25 years of his death, but also that he assumed that his readers shared it and he had no need to prove or expound it. It is not surprising that some of my colleagues sport coffee mugs on their mantelpieces, indicating their membership in the EHCC: "the early high christological club"!³⁶ Here then is a clear, fixed, datable point for which we have undeniable evidence. The question is: how did the early Christians reach this point? How did they come to this kind of understanding?³⁷

Paul's own statements are not, of course, the only evidence. Especially in his writings but also in other parts of the New Testament there are numerous places where features of the wording that is used strongly suggest that the writer is echoing turns of phrase which were in existence in the church before he used them. One such would be the prayer "Maranatha" (1 Cor 16), which must have been coined by Aramaic-speaking Christians. These words and phrases tend to be expressive of Christian beliefs about Christ and his significance for

36. Note the unexplained dedication "To the EHCC" in Hurtado, *Lord Jesus Christ*.

37. Of course, there were some who didn't reach it, and those who did do so did not necessarily come to it at the same, early time.

salvation. They take us back before the date of the writing of the documents in which they occur. I would use them with caution for two reasons. The first is the element of subjectivity in identifying some of these putative early materials with certainty (e.g., Rom 1:3-4; Phil 2:6-11), and the second is the uncertainty in dating their origin. A so-called pre-Pauline fragment in a letter as late as Philippians or Colossians need not be any earlier than some of Paul's own earlier letters (but could well be even earlier). Nevertheless, with caution, this material may be significant for our quest.

Further, controversial evidence comes from the book of Acts. Here we have a two-part account of the life and preaching of the early Christians. In the earlier part, up to Acts 15 (roughly the date of Paul's earliest letters), we have the sermons by Peter, apologetic, prophetic and evangelistic, delivered to Jewish audiences, together with a judicial defence by Stephen and an evangelistic sermon by Paul, both of which consist largely of surveys of Old Testament material. In the second part there are evangelistic sermons to Gentiles and apologetic speeches by Paul before Jewish and Roman audiences which belong around AD 60. There is sufficient similarity within these groups of addresses in content, structure and phraseology to cause the majority of scholars to insist that they are literary constructions by Luke himself, with little if any basis in tradition, valuable witnesses to the christology of Luke's own time (scholarly dates for which actually stretch from c. AD 65 to c. AD 150), but no help in reconstructing early christology. That the speeches show these Lucan characteristics cannot be denied, and, as they stand, they have manifestly undergone shaping and wording by the author of the book, but that they are firmly based on early traditions is not excluded

by this fact. I suppose that, if we did not possess Mark and Matthew for comparison, similar things could be said erroneously about the teaching of Jesus in Luke's Gospel being largely Lucan composition.

Putting these early sermons together, we learn that Jesus was a man anointed by God with the Holy Spirit and the consequent spiritual power. He went about doing good and healing people afflicted by the devil. The Jewish leaders put him to death, an event that took place by God's plan and will, but was carried out by human people. God raised him from the dead and exalted him to sit at his right hand as Messiah and Lord; he is the agent through whom God poured out the Spirit. He was recognized as the exalted Son of Man by Stephen, and he is the appointed judge of all people. He is now Lord of all and his followers obey him above any human rulers.

The christology is thus presented in the form of a story or narrative, and the focus in this telling of the story is the resurrection which is attested as a certainty on the grounds that the followers of Jesus saw him alive after his death and that it is a fulfilment of Scripture concerning the Messiah. It has the effect of vindicating Jesus despite his death as an alleged criminal. Next to nothing is said about the positive, saving significance of his death, and the impression is given that simply by virtue of the authority given to him he is able to offer salvation, which is implicitly forgiveness for those who crucified him and those who supported them.

Alongside the preaching we must take into account what the early Christians did. Two related things are important here. The first was their behaviour, specifically giving a high place to Jesus and treating him as their Lord. This topic has been treated in a series of publications

by L. W. Hurtado who has adduced convincing evidence from a wide variety of sources for the practices of Christian devotion. He draws his initial evidence from early Pauline Christianity and from other evidence, including Acts, for the earliest Christian believers. His comments relate to such features as early Christian hymns, prayer to Christ, use of the name of Christ in baptism and healings, the Lord's Supper (so called), confession of Jesus and calling upon him, prophecy and its source in the risen Jesus. All of this reflects a position for Jesus that places him alongside God the Father.³⁸

The question of precedents for this kind of estimate has led to much discussion. There are references to various divine agents in Judaism, including personified divine attributes such as Wisdom and Logos, and also to exalted patriarchs (principally Enoch), and to principal angels. Hurtado is sympathetic to the role that such speculations may have played in helping to form Christian convictions and providing the language for expressing them.³⁹

The second action of early Christians was their use of the Old Testament to gain an understanding of Jesus. A. H. I. Lee, who is skeptical of the relevance of these Jewish speculations, makes a strong case for a christology of a pre-existent Son of God based on early

38. Hurtado, *One God*; Hurtado, *Lord Jesus Christ*. For criticism, see A. Y. Collins, *King and Messiah*, 211-13. Hurtado tends to speak of "devotion" and to avoid the term "worship".

39. There is a considerable literature on what may be called "angel christology", the attempt to understand Christ in the light of angelology (especially with reference to the imagery in Revelation). See Fletcher-Louis, *Luke-Acts*. A critical stance is developed by Lee, *From Messiah*.

Christian exegesis of Psalms 2 and 110 and in the light of Jesus' self-consciousness of divine sonship and divine mission. The latter is the foundation and the former is the catalyst.⁴⁰

Now either this represents what the early Christians said, based on memories of the people involved, or Luke in particular displayed superb historical intuition in reconstructing their thinking. The former alternative makes good historical sense. The first difficult tasks that the early Christians had to undertake must have been to overcome the scandal of the cross, whose existence is frankly admitted by Paul (1 Cor 1:22-23), and to persuade people of the truth of the resurrection. The appeal to Scripture and to eye-witness testimony were their only possible weapons for this purpose. At this stage, the deeper explanation of the death of Jesus as a sacrifice for sins was secondary in importance. Moreover, there is nothing in this understanding of Jesus that conflicts with the picture that we were getting from Paul.

The alternative is that we do not know at all what the early Christians believed and taught, and that the christology and soteriology of Luke represent a deliberate attempt to play down and even reject the sacrificial interpretation of the death of Jesus. To the best of my knowledge those who take this position have not offered any remotely plausible account of why Luke should have rejected the universal belief in the atoning death of Jesus. Let us note the crucial features of this christology:

40. Lee, *From Messiah*. This seems to be much the same position as that briefly developed by Bauckham, *God Crucified*.

1. The center of attention is the death and resurrection of Jesus rather than his earthly mission and teaching, exactly as in Paul.
2. The categories used to explain who Jesus is include prophet, Son of Man, Christ, Lord, and Son of God. These all indicate in various ways his authority as the agent of God and his future role in judgment.
3. The resurrection is understood as vindicating Jesus and confirming his status.

Here, however, there is some difficulty. It would be possible to understand Acts 2 as teaching that God appointed Jesus as Lord and Christ by raising him from the dead, so that we have two stages in christology, an earthly life when Jesus is a prophet and apparently no more than a human figure, and a second stage when he is raised and exalted to a new position that he did not previously have. If you take this view, then presumably the belief that he has some kind of ontological nature that he shares with God the Father as his Son is a later development still.

There are scholars who take this kind of view. But it is problematic. In the first place, it stands in tension with the depiction in the Gospel of Luke, which readers are expected to have read before they start on Acts, for here Jesus is born as the Son of God by the power of the Spirit, and he is depicted as a Messiah (and Son of Man) who has to suffer, rather than as a Messiah-designate who has to suffer before he can become Messiah; he is also referred to by the narrator himself as “the Lord” during the course of the story. Thus, the two-stage account of Jesus is not that of Luke himself, unless it is allowed that he is after all incorporating early traditions that had this original significance, but that

took on a new significance for Luke himself.

But is that what the material meant in its original setting? Various attempts have been made to find parallels to it, especially in Romans 1:3-4 where Jesus “as to his earthly life was a descendant of David (i.e., Messiah) and who through the Spirit of holiness was appointed the Son of God in power by his resurrection from the dead.” Here, it is suggested, Messiahship and divine Sonship are two distinct stages in his career. Clearly Paul himself did not believe this, and the proposal has to be that this was the hypothetical meaning of a statement that he took over and reinterpreted. Of course, it is not a perfect parallel since it has Jesus as Messiah at stage 1 whereas in Acts 2 he becomes Messiah at stage 2.⁴¹

These attempts are palpably weak, and they depend upon speculative reconstructions of earlier materials used by Paul and Luke himself. A further point to be remembered is that we have already commented that what Paul taught c. AD 50 was of such a character that he did not need to defend it to his readers. He provides evidence for the resurrection, yes, but obviously such a crucial event would face attack and need defence. Not only so, but two related facts are significant. First, in what is almost universally regarded as early tradition, because that is what Paul says it is (1 Cor 15:3-5), the preaching that Christ died for our sins and rose from the dead on the third day according to the Scriptures is said by Paul to be the common apostolic message. Second, this was

41. We also know of a small group of Ebionite Christians who persisted in believing in Jesus as a human Messiah and not as Son of God in a unique sense; some scholars suggest that this kind of view was the original one.

what was passed on to Paul and we may presume that he got it from Jewish Christians at the time of his conversion or not long afterwards. But the chronology absolutely forbids us placing his conversion any more than about three years after the death of Jesus. We are very close to the actual events.

When, therefore, we get a picture in Acts which is historically plausible and which fits in closely with the beliefs of Paul who was closely linked to Peter, James and John, we are on solid ground.

Christology in Paul

We now turn directly to Paul himself.⁴² Some of his beliefs have already come to light. We have seen how he took over an understanding of Jesus as the crucified and risen Christ and Lord, who will return from heaven as judge and saviour, the one who bore our sins and died for us. But there are other significant features to be taken into account.

1. Jesus is spoken of as the Son of God, a description which reflects both the teaching of Jesus himself and also the status of the Messiah as understood from the Old Testament. Paul uses the term when thinking of Jesus as sent by God and also as so close to God that the depth of God's love is conveyed by the sending of his Son (Gal 4:4; Rom 5:10; 8:32).

2. The exalted Jesus is the One who was incarnate on earth as the

42. The standard work is now Fee, *Pauline Christology*. But any works on New Testament theology or Pauline theology will contain discussion of the topic. Cf. Dunn, *Theology of Paul*.

son of a woman (Gal 4:4). Whether this implies belief in the virgin birth as the means of his entry into earthly life is not clear.⁴³

3. The defining element in Paul's gospel is Christ crucified and risen (1 Cor 1:23; 15:3-5; Rom 14:9). The point to be emphasized here is not simply that Paul taught this but that it is absolutely central.

4. A second, absolutely central feature is that Christ is now a cosmic figure such that believers have some kind of spiritual relationship with him. Somehow they all died with him and experience new life with him (2 Cor 5:14-15). They are "in Christ", an expression which means more than just that they trust in him and that their existence is determined by the fact of his death and resurrection; it indicates in some (though not all) of its occurrences that there is a spiritual relationship with him (e.g., Phil 1:1). Prayer is made to him and he is the source of spiritual blessings (2 Cor 12:8-9; Gal 1:3-4).

5. Much of what is said about this spiritual relationship is also said in terms of the believer (or believers) and the Holy Spirit (Rom 8:9-11), so that Christ is to be thought of as sharing the spiritual nature and powers of the Spirit. This, of course, also makes him like the Father, in line with the Johannine statement that "God is a Spirit."⁴⁴

6. He is assigned a role in creation alongside God the Father. This is found in 1 Corinthians 8:6, which is a daring revision of the Shema and indicates that Paul is placing Jesus as the object of worship alongside the Father. This understanding is also found in the exalted

43. It is emphatically not contradictory of it.

44. The credit for stressing the christological implications of this mode of speaking must go to Moule, *Origin*.

language of Philippians 2:6-11 where Jesus Christ is declared to have been in the form of God and equal with God, and then humbled himself to become a human being.⁴⁵ Probably the majority view is still that this is a traditional formulation adopted by Paul, and if so this confirms that Paul was not alone in this kind of understanding; but with some reluctance I have to admit that Pauline composition seems to me to be much more likely. The hymn then closes with the humbled Christ, now made a man, dying and then being exalted and placed alongside God in that things normally associated with God the Father, namely having a supreme name (status) and worship from all creation, are now assigned to Christ, although care is taken to insist that this does not denigrate from the worship due to God the Father.⁴⁶ Equality with God does not lead to independent action.

Such language has been interpreted as being modeled on the Jewish concept of Wisdom as a figure alongside God sharing in the work of creation, but this hypothesis has been strongly criticized and should probably be rejected.⁴⁷

7. In the later Pauline letters, which are probably not all that much later than Philippians, although many scholars would regard them

45. The arguments of Dunn that this and similar statements do not affirm pre-existence have not gained much acceptance among other scholars.

46. There is debate over whether the term "God" is used of Christ in the Pauline corpus (Rom 9:5; Tit 2:13). Fee, *Pauline Christology*, is a notable dissenter.

47. For wisdom christology in Paul, see the many scholars cited by Lee, *From Messiah*, 286 n. 6, 287 n. 10, and especially Dunn, *Christology*, and the running critique throughout Fee, *Pauline Christology*, especially 595-630; cf. Lee, *From Messiah*, 284-96.

as post-Pauline, these two themes are expressed even more powerfully. Colossians 1:15-20 depicts Christ as being the image of God, his firstborn, superior to all creation and indeed the agent of all creation and the goal of all creation. The continued existence of the created order depends on him as its head (Col 2:10). Parallel to this is his relationship to the church which is the body of which he is the head, the source of its life and supreme over it (Col 1:18). Whether or not the term “head” includes the idea of supremacy, this is already clearly established by his designation as Lord. Alongside this is the notion that the fullness of God is in him (Col 1:19; 2:9); this refers to the full sum of God’s powers and qualities, especially including his love and grace.

That is awesome enough. But it is repeated and taken further in Ephesians. Christ is not only head of the universe, but his presence fills everything in every way, like God (Eph 1:22-23). Evidently the power of Christ is accessible everywhere. This may sound mind-boggling, but it is no more so than the concept of a physical universe in which cosmic radiation that has been travelling for light-years is detectable wherever one may go. If we can envisage the reality of the physical forces that hold the universe together, the concept of God’s omnipresence becomes more comprehensible.

8. Alongside all this is the fact that in the Graeco-Roman world the language of lordship and taking a place among the gods was also used of human rulers. Some were understood to be deified on their death, whereas others were thought to be manifestations of gods during their earthly life. Paul’s language goes beyond this, though opinions

differ as to how conscious and deliberate this is.⁴⁸ The expression of christology is shaped to some extent by the ideas current in the surrounding world in the context of the belief that, whatever can be said about other objects of veneration and worship, the Christian God and Christ are in a higher category.

On any account there is continuing progress and development in thought: which Paul are we thinking of when we talk about the christology (or theology) of Paul? At what point in his life do we anchor our soundings?⁴⁹ There is not a lot of difference between conservative and radical here; both have to reckon with development in Paul or in the corpus.⁵⁰ Does the later teaching affect how we understand the earlier teaching?⁵¹

48. The degree to which Paul's language (and that of other New Testament writers) is consciously and deliberately anti-imperial is debated. It is clearly open to that interpretation in several places (e.g., Philippians and Revelation).

49. I have not, for example, included the Pastoral Epistles in my survey.

50. The point is well made by Hooker, "Nature", 77. We are not dissecting "an inanimate corpse" but watching people vigorously "theologizing".

51. A. Y. Collins again comes to mind. She tends to work on the "does not necessarily imply pre-existence principle" (cf. fn. 3), but, if Paul clearly accepts pre-existence in some cases, this might well be thought to tip the balance in favor of finding it in other less certain cases as well. Again, even if some of the letters attributed to him are deutero-Pauline, they could still be echoing reliable traditions of Paul's teaching. His followers must have had some teaching from him!

The Christology of John

The christology of John (Gospel and Letters) uses a simple vocabulary to convey profound truths.

1. The Gospel of John commences with the self-revelation of God that takes place through communication by his Word. It can be verbalized through teaching, but it is also identified with Jesus himself who is at one and the same time both the revealer and the revelation. In this capacity he is also the conveyor of life; eternal life, however, does not depend simply on receiving a revelation and living by God's commands but is a spiritual experience and transformation brought about by spiritual means. There is an experience of being born again by the Spirit or receiving the Spirit. The effect of faith is to convey eternal life, which is explicated in terms of knowing God and of a close personal relationship with the Father, Christ, and the Spirit.

2. In the body of the Gospel, who Jesus is is explained in various ways. There is, first, the question whether he is the Messiah, the fulfilment of Jewish and Samaritan expectations.

Second, already in the prologue he is identified with the Word, John's name for an entity closely related to Old Testament ideas of the torah and of wisdom that undergo some kind of personification (although hypostatization is probably too strong a term). This technical term is not present in the subsequent discussions in the Gospel itself. John the Baptist is not asked whether he is the Word or the source of life, but whether he is the Messiah or some allied figure like Elijah. Nevertheless, the Gospel clearly depicts Jesus acting as the Word by

revealing God and conveying light and life.

Third, various images for conveying life are used of Jesus (e.g., bread, water, light), bringing out his superiority to other such agencies and what they bring.

Fourth, the concept of being God's Son becomes prominent; this is more than a messianic title, and conveys the sense of a close, ontological relationship to God, and it becomes the subject of intense debate with his opponents. It leads to statements of pre-existence, as noted earlier, and to the use of the actual term "God" (John 20:28; cf. 1:1), as well as to the "I am" statements.

Fifth, there is the concept of a close spiritual relationship between believers and the Son, essentially a relationship of love but somehow expressive of a union with him.⁵² The nature of the Son, Jesus Christ, is such that there can be some kind of personal relationship involving a spiritual union between him and believers, whatever that might mean (cf. Paul's use of "in Christ").⁵³ Similar language is used about the relationship of believers to the Father (John 14:23; 17:21). And there is also a relationship of oneness between believers like that which exists between the Father and the Son (John 17:20-23). These sets of

52. We are dealing here with something that lies beyond the realm of physical sense-perception, a spiritual relationship that is nevertheless real.

53. Unlike Paul, John uses the language of reciprocal indwelling for the relationship between the Father and the Son (John 10:38; 14:10-11) as well as for the relationships between believers and the Father (see John 17:21) and believers and the Son (John 14:20; 15:4-5). It is a use of language where two apparently contradictory statements (how can I be in you if you are in me?) are put together to convey a deeper truth.

relationships, between believers and one another, between believers and the Father and the Son, and between the Father and the Son, need to be explored for their implications for the spiritual nature of all the participants,⁵⁴ but in the present context especially for their significance for the nature of the Son in relation to the Father and to believers. What is implied when the relations between Father and Son are expressed in this kind of way?

3. In the letters of John stress is laid on the Father/Son relationship which has become integral to messiahship (1 John 2:22-23). Great importance is attached to the love of God for his people which is realised in the sending and dying of the Son. The union of the Father and Son is essential for the death of Christ to be understood as the incarnate love of the Father. No lesser person, separate from God, can be love incarnate. Likewise, the eternal life conveyed by Christ is understood as divine life, and as such it must be conveyed by the divine agent. Hence the importance of right belief about the Father and the Son. To deny the Son is thus to deny the Father, and John's concern is that, if a person does not believe that Jesus is the Son of the Father, then that person is denying that Jesus is qualified to be the Saviour and is thereby cutting himself off from salvation. It should be needless to say that doctrinal orthodoxy in itself is not the basis for receiving salvation; this is not so clear in the letters, where faith tends to be right belief, but is clear in the gospel where the need for faith in Jesus is central.

54. There are important implications for anthropology, specifically for the question of the capacity of human beings for spiritual relationships with one another and with God.

The christology of John thus says much the same as Paul, but is the product of a different mind that uses language differently. The key question is doubtless whether either John or Paul, reading the writings of the other, would want to express agreement or disagreement or perhaps say "I agree, but that's not quite how I would put it." Would that George Caird's apostolic conference had taken place and been recorded.⁵⁵

Some Conclusions

My closing comments fall into two groups. First, I will summarize some of the main points concerning the character of New Testament christology. Second, I will consider their significance for the program of the theologian.

Foundational Material. What, then, are the important points arising out of all this for the theologian who wants to build on the christological foundation laid in the New Testament?

1. There is a rock-bottom, quite universally agreed consensus in understanding Jesus as a real human being who functioned as a teacher and prophet and proclaimed the kingdom of God with its blessings and demands and believed that his mighty works were indicative of its

55. Caird, *New Testament Theology*, 18-26. On Johannine Christology, see, for example, Matera, *New Testament Christology*, 215-42.

presence or near approach.

2. There is strong reason to believe historically that Jesus was enacting the role of Messiah, although shifting the role to be significantly different from some Jewish expectations; that he laid claim to high authority; that he saw his role as including a death on behalf of other people; and that he was conscious of an intimate relationship with God as his father.

3. The first followers of Jesus undoubtedly believed that he had been raised from death and that their experience of the Holy Spirit indicated his continuing activity. They understood him to have been exalted by God, thus confirming his authoritative position alongside the Father expressed in such terms as that he was Messiah, Son of Man, Lord, and Son of God. These expressions were increasingly understood as evidencing a close relationship to God that went beyond the intimacy of friends or close colleagues.

4. Nevertheless, the followers of Jesus did not all understand the relationship of Jesus Christ to God in the same way, and the question of whether we are dealing with diversity, tensions, contradictions, stages in development, or whatever needs careful investigation. The temptation to conservative, evangelical scholars is to smooth out any such differences by harmonization, just as the temptation to radical scholars and non-Christian scholars is to magnify the differences in the interests of showing that the New Testament is a mass of contradictions that cannot be dissolved away.

Here the work of A. D. Hultgren is particularly important in attempting to provide an analysis of four different types of christology in the New Testament in terms of the relative roles of God and Christ.

He distinguishes:

- a. Redemption accomplished in Christ (God acts in Christ; Paul and Mark).
- b. Redemption confirmed through Christ (God confirms his redemptive purpose through Christ; Matthew and Luke-Acts).
- c. Redemption won by Christ (Christ acts to redeem humanity [Christus Victor]; later Pauline corpus, Hebrews, Revelation).
- d. Redemption mediated by Christ (Christ reveals God to believers; John).

Hultgren regards these as mutually exclusive types of doctrine and adopts one of them over against the others as most adequate and basic for a contemporary formulation of the gospel. Although his interest is soteriology, he sees here the expressions of different types of christology. His provocative analysis is a good starting point for discussion.

5. Jesus' followers were concerned very much with what he did and taught. They saw him as the climactic figure in the history of Israel, the people of God, renewing and restoring their life and opening it up to Gentiles as well as Jews. The story of Jesus was the climax of salvation history, which was seen as leading up to him. Old Testament Scriptures were seen as pointing to him, although he himself has no role in the Old Testament story.⁵⁶ His followers identified him as the fulfilment of some prophetic passages, so that they could say that he was the subject of prophecy, and they also understood him to have been involved (along with the Spirit) in creation itself, taking on the role assigned to Wisdom.

56. Recent commentators interpret 1 Cor 10:4 in this way, but even if so, the thought remains marginal.

6. In his exalted state, Jesus was active through the Spirit, and the church acted by his name and prayed through him and to him. He was conceived to be active through signs and wonders. He was spiritually with his people and they were incorporated in him as their representative and leader in his death and resurrection. Yet he was also with them both individually and corporately.

7. The followers of Jesus also recognized him as the ruler of the universe, calling his people to join in his opposition to the powers of darkness until victory is finally won. They looked forward to a future consummation, conceived in various types of imagery, but generally understood to involve the setting up of the eternal kingdom of God in a new world with God, Father, Son and Spirit at its center.

The most promising attempt from the angle of a New Testament scholar to explain this understanding of Jesus comes from R. Bauckham, who argues that Jesus is seen as being included in the unique identity of God.⁵⁷ Christ possesses those same characteristics that make God unique. He is not to be understood by placing him in “a Jewish category of semi-divine intermediary status, but by identifying [him] directly with the one God of Israel, including Jesus in the unique identity of this one God.”⁵⁸ This “christological monotheism” arose before the

57. Bauckham, *God Crucified* (based on his Didsbury Lectures at the British Isles Nazarene College [now the Nazarene Theological College, Manchester]); an enlarged version of this 1998 book is scheduled to appear this year. See also Watson, “Triune Divine Identity”, who defends a similar position over against what he finds to be a deficiency in Dunn, *Theology of Paul*.

58. Bauckham, *God Crucified*, 4.

composition of any of the surviving Christian writings. The concept is not exactly original with Bauckham; Charles Wesley (for example) already expressed it in those hymns where he refers to the mystery of God being crucified for us.

Some Suggestions to Theologians. What are Christian theologians to do with this New Testament material?

1. The range of points that have just been catalogued indicates that a christology based on the New Testament and guided by it must be concerned with far more than the traditional questions of the divinity and humanity of Jesus Christ and the relationship between them. These terms are not New Testament terms. This certainly does not disqualify them for theological usage, but it does add some weight to the argument that we are illegitimately narrowing down the scope of christology if we limit it to the two questions of how divinity and humanity are related in Jesus (incarnation) and how Father, Son, and Spirit are mutually related (trinitarianism). Rather, we must take our lead from the New Testament and ask about the relationships of Jesus Christ to the act of creation and to the created universe; to the ongoing history of humanity; to the powers of evil; to the human rulers of this world; to people in general and to believers in particular.⁵⁹ These same questions can all be asked

59. Thus Matera, *New Testament Christology*, 243-55, closes his work with a summary of "The Diverse Unity of New Testament Christology" under the five headings of: Jesus Christ, the Messiah of Israel; Jesus Christ, Israel and the Nations; Jesus Christ, the Church and the World; Jesus Christ and the Human Condition; and Jesus Christ and God.

about God the Father, and the relationships of the Father, the Son and the Spirit to the world. Further, the question of the relationships to one another of Father, Son, and Spirit need to be tackled.

Put in slightly different terms: much of the New Testament material is concerned with status, relationships, and functions, but traditional christology has largely restricted its discussion to talk about natures and persons.

2. We need to consider the question of the different stages in the being and status of Jesus Christ and discuss the nature, status, functions and relationships of this person at such different points as: before and at creation; during the history of Israel; during the period of incarnation; at his death; in his continuing resurrected and exalted state; and at the end when he hands over the universe to his Father (1 Cor 15:28).

3. We are making a historical study of an ongoing process of theologizing. At what points do we make our cross-sections and what do we include in our scope? Whose christology are we investigating? Are we looking at Jesus' own view of himself; the changing views of his disciples in his lifetime; their fresh understanding after his resurrection and the developments in course of time; what his enemies made of him; how inadequate or wrong Christian views developed? The phrase "New Testament christology" is a vast simplification of a many-faceted and developing phenomenon.

4. Another relevant question is: what led to christology? What was its basis? Different sources include: Jesus' own action and teachings; the use of Scripture;⁶⁰ the place, if any, of direct revelations; personal and

60. There has not been space in this paper to take up the question of the way in which Old Testament materials provided the basis for christology, a topic which

corporate Christian experience; the influence of the cultural environment with the resulting attempt to claim “Anything Caesar can do, Jesus can do better”; and the influence of pagan religions and beliefs. Answering these questions will surely affect the nature of our answer to the central question of the identity of Jesus.

5. I would suggest a definition of christology as the attempt to delineate an understanding of Jesus Christ which will account for the various ways in which the early Christians depicted him. Such an understanding will go beyond what they themselves understood.

Consider the situation where a person is playing a piano in a somewhat odd situation. To make my analogy work, the piano is so constructed and sealed that it is not possible to open it up and see what is inside. An observer or the player can see and hear what is done and view the outside of the piano. But what is there inside the piano that enables the pianist to play it and make music? It is possible to learn to play a piano without ever opening it up to see what is inside, to learn what it can do without understanding how it works (as with people who can drive their cars perfectly well but have never once opened the hood).⁶¹ But we are concerned not just with playing the piano, but also with understanding what is going on.

So too christology is the attempt to explain what there is that lay beneath the surface of the early Christian experience of Jesus Christ, as it

is in itself a focus of much contemporary scholarship.

61. Of course, different theories may be propounded. And there may be entirely different things inside the piano, depending on whether it is a real piano or a digital electronic device!

is reflected in the witness of the New Testament and gave rise to it. To talk of New Testament christology is to say that the experience of the New Testament writers is the normative authoritative source with which the theologian must work. However, the theologian will also need to take other material into account, including: (1) the historical experiences of the early Christians and of Jesus himself rather than just the teaching of the New Testament writers; and (2) our subsequent Christian experience and the development of human knowledge and philosophy that may provide fresh subject matter and fresh ways for understanding that need to be taken into account. The theologian thus comes to an understanding of what must be assumed to underlie the New Testament experience, and this will involve going beyond what the New Testament authors themselves did or could have worked out.

Christology is thus the attempt to frame a hypothesis regarding what would have given rise to the early Christian understanding(s) of Jesus, even though the contents (or some of them) of this hypothesis were unknown to the early Christians, were possibly beyond their grasp, and had not been thought of fully at the time. There could, for example, be “trinitarian” phenomena that they lacked the intellectual tools to comprehend fully.

6. For orthodox, evangelical Christians the normative material is the biblical evidence. A relative authority attaches to the conclusions reached by theologians from the biblical evidence, but it is an authority arising from the biblical teaching that they are seeking to expound faithfully. Moreover, since the dividing line between biblical scholars and systematic theologians is an indeterminate one, both of them can speak with this relative authority, and the community of the faithful will

MARSHALL, I. Howard / *Jurnal teologic* 11.1 (2012): 26-71.

know that it has to try the spirits, examining them for their intellectual cogency and trying them against the evidence of Scripture (as supreme) and Christian experience (as a secondary authority).⁶²

62. The point of this paragraph is to reject any suggestion that it is improper for New Testament scholars to take on the role of Christian theologians as an essential aspect of their calling.

The Christian Proclamation as Gospel

The Polemics, Politics and Praxis of *euangelion* in the Graeco-Roman World of the First Century¹

Conf. Dr Sorin SABOU

Baptist Theological Institute of Bucharest

Liberty University

Abstract

The lexical choice made by the first Christians to present the Christian message as *euangelion* is a stark one. This is so because *euangelion* is used in Ancient Greek literature almost always as a technical term for the news of victory, a term used by those in power. This choice made by the first Christians leads to polemics with those in power. The politics and praxis of victory are affected too in this incursion of early Christianity in the area of power language. Thus, *euangelion* is captured and restructured as being the '*euangelion* of the kingdom' and 'of Christ.' This leads to a different understanding of the way a citizen should live in the world.

Keywords: Gospel, victory, power, polemics, politics

1. This paper was presented at Evangelical Theological Society regional meeting, Chicago, March 2012.

The outlook of this paper is given by the observation that εὐαγγέλιον (good tidings) is used in ancient Greek sources almost always in the context of war or enmity, being the language of victory. εὐαγγέλιον is a technical term for the news of victory associated with offering of sacrifices, celebrations, honor, and rewards; it is a term used by and for those in power. Based on these observations, I argue that in order to have a good understanding of εὐαγγέλιον in New Testament the reader has to consider these facts and he/she has to discern the level of embedding of these ideas in transmitting the Christian message. The lexical choice made by the early Christians to present the Christian message as εὐαγγέλιον is of major importance. I argue that this decision has to do with an understanding of the Christian message as being a language of power and victory and from this, on a different level, the Christian message to be the only true εὐαγγέλιον. This type of language is polemic, mixed with politics, and it has to do with praxis affecting the empire.

The structure of my argument starts with a discussion of Greek texts which show the universe of εὐαγγέλιον in antiquity, and then, keeping an eye on that universe, an analysis of the most known New Testament texts in which εὐαγγέλιον is central. Based on these steps, at the end of the paper I will draw my conclusions about describing the Christian message as 'glad tidings.'

εὐαγγέλιον in Ancient Greek Literature

The main usage of εὐαγγέλιον in Greek sources is as the 'good tidings' of victory after a war. It is a language of victory, power and honor. (See Isocrates, *Areopagiticus* 10.142, Diodorus of Sicily, *History*, 15.74.3, Plutarch, *Caius Marius*, 22.3, and *Demetrius*, 17.5.) That is why

there are situations in which εὐαγγέλιον is counterfeited. The impact of εὐαγγέλιον is so great that even if an army loses an initial battle in a war, they bring good tidings for sustaining the moral of those who do not know yet the real outcome of the battle and to keep them in good spirits for a future battle (if that battle will ever occur). Of course, when the truth comes out there are punishments for that lie. For this kind of events see the narrative by Xenophon in *Hellenica* 1.6.36. Eteonicus lies about the outcome of the battle of Chios. The Athenians were victorious but they, due to whether conditions, were not able to spread the news of victory. Eteonicus instructs the dispatch-boat to say that Callicratidas has been victorious and that all the ships of the Athenians had been destroyed. And he began to offer sacrifices for the good news (εὐαγγέλια). Another example is given by Isocrates in *Areopagiticus* 142.10, a famous athenian orator (436-338 BC), when he tells the Athenians that if they are complacent with their status of power will fall again to their enemies. The obtuseness and confusion describe the state of the city. They have made poor decisions regarding with whom to become allies and have not been able to preserve their good fortune. To celebrate the 'good news' (εὐαγγέλια) of such accomplishments is a recipe for disaster. The point of Isocrates is that someone can present something as 'good news' and celebrate it, even when that is not worthy of being considered as such. In a different context, but under the same question of something being worthy to be considered 'good tidings' of victory, it is the argument made by Phocion in Plutarch, *Phocion* 16.8.1 where, upon the death of Philip, the Macedonian king, he was opposed to the people's offering sacrifices of glad tidings (εὐαγγέλια); for it was an ignoble thing, he said, to rejoice thereat, and the force which had been ar-

rayed against them at Chaeroneia was diminished by only one person. This position of Phocius was opposed by that of Demosthenes, who, when Philip was dead and the Alexander had come to the throne, ordered a shrine to be dedicated to Pausanias (the person who killed Philip) and made the senate in charge of offering sacrifices of thanksgiving for good news (εὐαγγελίων θυσιας) (The Speeches of Aeschines, *Against Ctesiphon*, 160). The Greeks have the same attitude when Alexander dies. The State will offer sacrifices to celebrate the good tidings (εὐαγγέλια) of Alexander's death. (Plutarch, *Moralia, Sayings of the Kings and Commanders*, 188.12)

We have these kinds of actions because of the great impact of εὐαγγέλιον upon people. When they speak in that way they see themselves victorious, honorable and powerful. εὐαγγέλιον is capturing this deep longing for victory, safety and celebrations. This mindset is described masterfully by Homer in *Odyssey*, 14.150 when he tells about the return of Odysseus from war. Odysseus, disguised as an old man, talks with Eumaeus, one of his servants, about the return of Odysseus. The dialogue is painful because Odysseus' servant is still faithful to his good master; his longing for Odysseus is greater than his longing for his own parents. Odysseus loved him and took care of him and he considers his master to be an 'honored friend.' The way Odysseus answers this is by addressing his servant as 'friend,' but Eumaeus does not make the connection to see that the person who talks to him is his honored master. The point of the dialogue is that of the 'reward for bearing good tidings' so soon as he shall come. The most highly anticipated event is the return of Odysseus from war and that is the reference of 'good tidings' (εὐαγγέλιον). Odysseus himself is the bearer of these 'good tidings.' The

reward is to clothe him in cloak and tunic, handsome clothes. Actually, his servant is to do again his duties toward his master and to prepare him to be seen by all.

This powerful impact of εὐαγγέλιον is seen in the reaction of Pompey's army when they heard that Mithridates was killed. The event is narrated by Plutarch in *Pompey* 61.4. Pompey and his army had pitched their camp within short distance of Petra when messengers from Pontus brought the good tidings (εὐαγγέλια) of Mithridates' death. Upon this, the army, filled with joy, as was natural, gave itself up to sacrifices and entertainments, feeling that in the person of Mithridates ten thousand enemies had died.

There is a similar joy when Agrippa hears the good news of Tiberius' death ('The lion is dead.'). The event is narrated by Josephus *AJ* 18.229.2: 'Nay', said he, 'but all sorts of thanks and happiness attend thee for this news (εὐαγγέλιας) of thine; only I wish that what thou sayest may prove true.' There is similar joy in the east when the 'good news' of Vespasian becoming the emperor are spread out. Josephus narrates the situation in *BJ* 4.618.4 as follows: 'Accordingly Vespasian, looking upon himself as already entrusted with government, got all things ready for his journey to Rome. Now fame carried this news abroad more suddenly than one could have thought, that he was emperor over the east, upon which every city kept festivals, and celebrated sacrifices and oblations for such good news (εὐαγγέλια). After the unstable and dangerous year of the four emperors, Vespasian is expected to bring stability, order, and peace.

In LXX we have the same usage. There are two events in which εὐαγγέλιον is used: 2 Sam. 18 and 2 Kings 7. In the first event, King

David was sitting between the two gates expecting the news from the battle with Absalom. In that day the king's son was killed, and even if the Lord has vindicated David from the hand of his enemies this news is not perceived as good tidings. When Achimaas tells Ioab that he wants to run and carry the good tidings to the king, Ioab tells him that in this day you will not be a man of good tidings (εὐαγγέλιος) because the son of the king has died (18:20).

The second event is from the war between Israel and Syria. The four leprous men found the camp of the Syrian army deserted. When they bring the report to the king of Israel, this event is understood by them as being about a 'day of good news' (ἡμερα ευαγγελιας).

Thus, as in extra biblical Greek literature, εὐαγγέλιον is the language of victory in war or enmity: the good tidings of victory.

εὐαγγέλιον in New Testament texts

Is there any link between this established usage of εὐαγγέλιον in the Greek sources and the New Testament? My answer is yes. There is a link and I understand this on the lines of polemics, politics and praxis.

The New Testament vocabulary shows that the New Testament authors were familiar with the variety of terms used in the Greek language of the first century for speaking about spreading news, offering information, announcing some event. Here are the other terms which should have been sufficient: ἀγγέλλω - to tell, to inform, κατηχέω - to report in a relatively detailed manner, προγράφω - to provide information in a vivid manner, ἐρεύγομαι - to announce in a sudden and emphatic manner, ἀγγελία - message, announcement, διασαέω - to tell all, to relate fully, καταγγέλλω, ἐξαγγέλλω - to proclaim throughout,

κηρύσσω - to announce in a formal or official manner by means of a herald, φάσις, φήμη - information concerning a person or an event, ἄκοή -news, report. The lexical choice of εὐαγγέλιον made by the first Christians points us in the direction of debate with this technical term as used in the empire. That is the explanation for Paul saying that he is not ashamed of the εὐαγγέλιον (Rom. 1:16). The εὐαγγέλιον he preaches across the Roman empire clashes with the established usage. The early Christians see the εὐαγγέλιον they preach as 'εὐαγγέλιον of salvation' (Eph. 1:13) and 'εὐαγγέλιον of peace' (Eph. 6:15). Salvation and peace are among the main expected realities brought by the 'good tidings.' It is not hard to hear the polemics of these announcements.

We have this usage of εὐαγγέλιον because Jesus initiated it. The witness of the canonical Gospels is that Jesus preached 'the εὐαγγέλιον of the kingdom' (Matt. 4:23, 9:35) or the 'εὐαγγέλιον of God' (Mark 1:14). The 'gospel of the kingdom' and the 'gospel of God' should be understood as being interchangeable. This is the good news of the victory of God, his dominion is victorious over the dominion of demons, sickness, and death. Paul himself says that he has received the εὐαγγέλιον through revelation from the exalted Christ (Gal. 1:11). In this way, we have the usage among early Christians of the phrase εὐαγγελιον του Χριστου ('the gospel of Christ.'). One of the main things about the εὐαγγέλιον was its truth. The 'truth of the gospel' (Gal. 2:5,14), should be preserved at all costs. We already saw how many times the 'good news' was falsified in the past. The debates with the Jewish Christians in Galatia and with Gentile Christians in Corinth shows the importance of the matter. The main idea is that the victory of God in Christ over the dominion of sin and death is the content of the good news which brings

the era of salvation and peace. And this truth has to be defended because of its political and ethical implications. Perhaps the most political text in which εὐαγγέλιον is used in NT is that from Phil. 1:27: 'Only behave as citizens worthy of the gospel of Christ.' Life as a citizen should reflect the 'εὐαγγέλιον of Christ.' The Christians are citizens of earth and of heaven, and the citizenship of heaven should be reflected in their lives as citizens of earth. The life as citizen worthy of the εὐαγγέλιον is a life in which your own status in life and society qualifies you for a life of service and obedience (Phil. 2:5-8). This is the 'mind of Christ' which should govern our relationships in the church and the city. This has to be so because Jesus Christ has received the name above all names and this should lead to worship and confession that 'Jesus Christ is Lord.'

The most developed description of the εὐαγγέλιον is given in Romans 1:3-4 and 1:16. Having sent this letter to the Churches in Rome, it is not difficult to read between the lines and to hear the echoes where the εὐαγγέλιον is concerned. The 'εὐαγγέλιον of God' is about his Son. His Son came from the lineage of David. On the one hand, he lived in the dominion of flesh as Messiah, the promised davidic king, and on the other hand, he lives in the dominion of Spirit, appointed Son of God in power from the resurrection of the dead. This Christology in stages shows the way in which the content of εὐαγγέλιον is restructured in early Christianity. Perhaps Paul is using traditional material when he speaks in this way about the gospel. The ideas of kingship, power, and dominion shape the content of the 'good news.' This is what God had in view for ages before. The dominion of flesh is taken upon his Son and redeemed it, and his Son inaugurates the dominion of the Spirit through resurrection of the dead. He is enthroned Son of God in power. This is

imperial language. This is what brings salvation and peace because the sin, flesh and death are defeated. This is the 'truth of the gospel' which has to be preserved at all costs. Paul is not ashamed of this εὐαγγέλιον. This message is the power of God for salvation of everyone who believes. This is so, because the righteousness of God is revealed in this εὐαγγέλιον on the basis of faith leading to faith. The 'obedience of faith' is the right answer when somebody hears this εὐαγγέλιον. God acts and rightens those who believe and obey their new Lord, Jesus Christ, the Son of God. This is the 'εὐαγγέλιον of Christ' which Paul proclaimed from Jerusalem to Illyricum (Rom. 15:19).

Conclusion

Therefore, touching on the essential NT texts about εὐαγγέλιον, I can say that the early Christianity captured and restructured the technical term of εὐαγγέλιον. The 'εὐαγγέλιον of the kingdom' is the 'εὐαγγέλιον of God', and 'εὐαγγέλιον of Christ,' and 'εὐαγγέλιον of salvation,' and 'εὐαγγέλιον of peace.' The confrontation with the powers of the darkness is won, the new king is enthroned as Lord over all, both the dead and the living (Rom. 14:9), and this is seen in living as citizens a life worthy of the 'εὐαγγέλιον of Christ.' Polemics, politics and praxis are all embedded in this massive incursion of early Christianity in the area of power language.

Bibliography - Primary Sources

Aeschines. *The Speeches of Aeschines*, With an English Translation By C. D. Adams. London: Heinemann, 1919.

Homer. *Odyssey, Books 13-24*. Translated by A.T. Murray. Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 1995.

Isocrates. *Discourses*. Translated by George Norlin. Vol. II. Loeb Classical Library, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2000.

Josephus, Flavius., H. St. J. Thackeray, Ralph Marcus, Allen Paul Wikgren, and Louis H. Feldman. *Josephus*. Cambridge, Mass London: Harvard University Press W. Heinemann, 1958.

Josephus. *The Jewish War, Books Iv-Vii*, ed. H. St. J. <trans> Thackeray. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd, MCMLXXIX.

Plutarch., and Bernadotte Perrin. *Plutarch's Lives*. London New York: W. Heinemann The Macmillan co. [etc.], 1914.

Plutarch., and Frank Cole. Babbitt. *Plutarch's Moralia*. Cambridge, Mass. London: Harvard University Press W. Heinemann, 1927.

The Works of Josephus, Complete and Unabridged. ed. William <tr> Whin-ston. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1987.

Welles, CB, CH Oldfather, CL Sherman, and FR Walton. *Diodorus of Sicily in Twelve Volumes*. Harvard University Press, 1933.

Xenophon., and Carleton L. Brownson. *Hellenica*. London: Heinemann, 1918.

Dumnezeu ca restaurator - o perspectivă teologică asupra cărții lui Neemia¹

God as Restorer - A Theological Perspective on the Book of Nehemiah

Prof Dr Tiberius RAȚĂ

Chair Department, Grace College & Theological Seminary

Abstract

A theological incursion into the book of Nehemiah gives us an insight into who God is and what He does. Nehemiah describes God as the Creator God who is sovereign over the events of history, hears the prayer of the faithful, blesses, protects, and wants to continue in a covenant relationship with his people. The book of Nehemiah also affirms that the faithful trust in God, they pray, plan, and work even though the enemy makes their work harder to accomplish. The theological insights of the book serve as a constant encouragement for God's people who are still called by their Creator to minister in the midst of opposition.

Keywords: God, Nehemiah, covenant, Jerusalem, reconstruction, reformation

1. Articolul 'God as Restorer - A Theological Perspective on the Book of Nehemiah' a fost tradus în limba română de Sorin Sabou. Mulțumim autorului pentru permisiune.

Introducere

Biblia este o carte despre Dumnezeu. Dumnezeu ni se revelează în multe feluri prin Scripturi, și diferite cărți din Biblie ne arată harul și măreția lui Dumnezeu, caracterul său divers, mila și dragostea sa care răscumpără și restaurează. În timp ce cartea lui Neemia îl descrie pe Dumnezeu în primul rând ca Unul care își restaurează poporul și țara acestora, cartea descrie complexitatea naturii și lucrărilor lui Dumnezeu. Cartea lui Neemia de asemenea ne învață despre poporul lui Dumnezeu, ascultarea lor, credințioșia lor, și frământările lor. Pe de altă parte, cartea lui Neemia ne descoperă și inimile rele și planurile celor necredincioși care se răzvrătesc față de Dumnezeu și încearcă să deturneze planurile poporului său.



Imperiul persan. Copyright 1999 MANNA; folosit cu permisiune

După ce au fost în exilul babilonian timp de 70 de ani, israeliților li s-a permis întoarcerea în țara lor. Cir cel Mare, întemeietorul imperiului persan a dat edictul că israeliții se pot întoarce în țara lor și că își pot rezidi chiar și Templul, centrul vieții lor religioase. Neemia este unul dintre conducătorii sub a cărui comandă se întorc acasă unii dintre israeliți. Cartea este împărțită în două, unde capitolele de la 1 la 6 se ocupă cu restaurarea poporului lui Dumnezeu, iar capitolele de la 7 la 13 se ocupă cu reforma poporului restaurat.²

Ce ne învață cartea lui Neemia despre Dumnezeu?

În cartea lui Neemia Dumnezeu se descoperă mai întâi ca și Creator (1:5). În rugăciunea de la început, Neemia se roagă „Dumnezeului cerurilor.”³ Expresia „Dumnezeul cerurilor” apare de 9 ori în Vechiul Testament și se referă la Yahweh. Breneman spune că „expresia «Dumnezeul cerurilor» era folosită în mod obișnuit în imperiul persan chiar de către persani când vorbeau despre dumnezeul lor.”⁴ Expresia vorbește despre puterea creatoare a lui Dumnezeu și despre caracterul său care inspiră reverență. El este și Dumnezeuul legământului, care nu doar că a făcut legăminte cu poporul său, dar el este și cel care păstrează legământul. Dumnezeu aude rugăciunea poporului său (1:6, 1:11, 2:4) și el este

2. Paul R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998). 518-522.

3. Gen. 24:3, 24:7, 2 Chron. 36:23, Ezra 1:2, Neh. 1:2, 1:4, 1:5, 2:4, 2:20, and Jon. 1:9.

4. Mervin Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, vol. The New American commentary ; v. 10 (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1993). 171.

cel care le iartă păcatul (1:4).⁵ Dumnezeu este și un Dumnezeu care dă legi și instrucțiuni (1:7-8). Deși el este iubitor și milos, Dumnezeu este sfânt, drept, și just, și el trebuie să judece și să pedepsească pe cei ce nu țin legile și poruncile lui (1:8b).⁶ Neemia știe că Dumnezeu este Dumnezeu care restaurează și răscumpără pe poporul său (1:9-10).⁷ De această dată Neemia urmează să meargă și să lucreze la rezidirea Ierusalimului, și de aceea el își încheie rugăciunea apelând la mila și compasiunea lui Dumnezeu pregătindu-se pentru audiența pe care o are la împărat. Potrivit cu Ezra 4:21, Artaxerxes poruncise încetarea lucrului în Ierusalim, și astfel Neemia știe că, omeneste vorbine, șansele sale sunt mici. Făcând apel la mila și compasiunea lui Dumnezeu, el recunoaște că Yahweh și arătat compasiunea față de patriarhi (2 Împ. 13:23) și el și-a arătat compasiune față de poporul său după ce l-a eliberat din Egipt (Exod 33:19).

În capitolul 2, expresia „mâna bună a Dumnezeului meu a fost peste mine,” arată spre un Dumnezeu care binecuvintează, protejează, și poartă de grijă (2:8; 2:18).⁸ „Dacă această expresie este derivată din sfera seculară în sensul bogăției regale (1 Împ. 10:13; 2:18), atunci folosirea ei

5. A se vedea rugăciunea lui Solomon din 2 Cron. 6:40. Atât Solomon, cât și Neemia apelează la Dumnezeu care vede și aude.

6. Rugăciunea lui Neemia își are rădăcinile în Torah lui Dumnezeu. Neem. 1:8-9 este o parafrază a lui Deut. 30:1-5.

7. Această idee nu este nouă la Neemia. Motivul întreit al păcatului - judecării - restaurării poate fi găsit peste tot în literatura profetică, în special în profeții mici.

8. Expresia „mâna bună a Dumnezeului meu” apare și în Ezra 7:6; 7:9; 7:28; 8:18; 8:22; 8:31, Neem. 2:8 și 2:18.

aici are o semnificație deosebită: ceea ce apare la un nivel a fi grantul bogat al împăratului persan devine un canal prin care bogăția Împăratului împăraților ajunge la poporul său.”⁹ Dumnezeu este și Dumnezeul care cheamă și inspiră pe cineva să lucreze. Neemia știe că Yahweh este Cel care l-a chemat pe el să facă ceva pentru poporul său (2:12). „Nevoia spirituală a lui Neemia a fost îndrumare de la Dumnezeu. Până și cei mai apropiați oameni ai lui Neemia nu au știut nimic, ... el nu a vorbit iresponsabil nici chiar cu cei care îi împărtășeau idealurile.”¹⁰ Neemia de asemenea știa că Dumnezeu este Cel care dă succes poporului său (2:20). De aceea, Neemia nu se răzbună când întâlnește împotrivire, ci se încrede în Yahweh, Cel care le va da propășire. În mijlocul împotrivirii Neemia nu este paralizat, ci el se organizează. „Ne vom ridica și vom zidi” este hotărârea lui Neemia. „Menționarea autorității împăratului va fi de mai mare importanță lui Sanballat decât harul lui Dumnezeu,”¹¹ dar Neemia apelează mai degrabă la suveranitatea lui Dumnezeu decât la sceptrul împăratului.

După ce capitolul 3 descrie lucrul nemaiîntâlnit în echipă sub conducerea lui Neemia, începutul capitolului 4 se focalizează asupra opoziției conduse de Sanballat și Tobiah. Dumnezeul lui Neemia este prezentat ca unul care aude rugăciunea celui credincios care este batjor-

9. H.G.M. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah* (Waco, Texas: Thomas Nelson Publishers, 1985). 93.

10. R. Brown, *The Message of Nehemiah: God's Servant in a Time of Change* (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1998). 54.

11. L.W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Edinburgh: T. & T. and Clark, 1949). 204.

corit și disprețuit (4:4). „Întreaga rugăciune a lui Neemia este o reminiscență a Psalmilor 44, 74, și 79, și îndeosebi a situației în care Ezechia era amenințat de Sanherib.”¹² Neemia încurajează poporul arătând spre caracterul lui Dumnezeu și spre lucrările sale din trecut în istorie (2:14). Aceasta nu este pentru prima oară când onoarea lui Dumnezeu se află în joc, ci întotdeauna el iese victorios. „Limbajul lui Neemia («Nu te teme») este o reminiscență a cuvintelor de reasigurare și victorie ale altor conducători din Scriptură (cf. Exod 14:13; Num. 14:9; Deut. 20:3; 31:6; Iosua 10:25).”¹³ În suveranitatea sa, Dumnezeu încurcă planul dușmanilor, și acest lucru este cunoscut atât de dușman, cât și de cei credincioși (4:15). Neemia dă credit „lui Dumnezeu, care le-a «încurcat planul» - o afirmație paralelă mărturisirii și disperării în care adesea Dumnezeu îi duce pe dușmanii din vechime ai poporului său (Exod 15:14-16; 23:27-28; Deut. 2:25; 11:25, etc.).”¹⁴

Dușmanii lui Neemia încearcă mai departe să descurajeze și să oprească pe credincioși de la a lucra la reconstrucție, dar Neemia înțelege că Dumnezeu este cel care cheamă/trimite pe cineva să facă lucrarea (6:12). Dacă Neemia ar fi fugit, el ar fi arătat o lipsă de încredere în Dumnezeu care l-a chemat. Dacă el ar fi intrat în templu să-și scape viața, el ar fi călcat legea lui Moise.¹⁵ Faptul că el nu face aceste lucruri

12. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 217. A se vedea și 2 Împ. 19:14-19. Este important de notat aici că rugăciunea lui Neemia, în lumina învățăturilor lui Isus, nu este normativă, ci descriptivă.

13. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*. 198.

14. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 227.

15. A se vedea Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*. 212.

arată tăria caracterului și curăția inimii lui Neemia. Neemia apelează la credincioșia lui Dumnezeu și îi cere să-și „aducă aminte” de dușmanii săi și de lucrarea lor (6:14). Neemia știe că Dumnezeu este Cel care răsplătește atât pe cel drept, cât și pe cel rău, și de aceea lasă răzbunarea pe seama lui Dumnezeu.¹⁶ Neemia 6:15 nu sună doar ca o victorie, ci și ne dă multă informație istorică. Recontruirea zidului a fost făcută în doar 52 de zile și lucrul a fost încheiat pe data de 25 Elul.¹⁷ Versetele care urmează arată rapid că lucrarea a fost făcută „cu ajutorul Dumnezeului nostru” și că dușmanii lui Dumnezeu și națiunile dimprejur și-au dat seama de acest lucru (6:16). Blenkinsopp sugerează că probabil „scriitorul se bazează pe tema, familiară din imnuri și predici profetice, popoarelor care au fost forțate să recunoască mâna lui Dumnezeu în ce i s-a întâmplat Israelului (de ex. Ps. 118:23; 126:2).”¹⁸

Chiar dacă în capitolele 7-13 accentul este pe reformarea poporului, Dumnezeu încă are un rol important, pentru că el este Cel care aduce nu doar restaurare justă, ci și reformarea poporului. În timp ce capitolele 1-6 se focalizează asupra restaurării fizice a Ierusalimului, capitolele 7-13 se focalizează asupra reformării spirituale a poporului. Neemia recunoaște din nou (ca și în 2:11) că Dumnezeu este Cel care l-a inspirat

16. Deut. 32:35; Ps. 94:1; Rom. 12:19.

17. Cei mai mulți dintre specialiști sunt de acord că Elul corespunde lunilor August-Septembrie, iar alții că ar fi vorba de luna Octombrie. Pentru o discuție detaliată cu privire la cronologie vezi R.A. Parker and W.H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 Bc-Ad 75*, vol. 19 (Providence, Rhode Island: Brown University Press, 1956).

18. J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, Old Testament Library (Philadelphia: Westminster, 1988). 273.

(„Dumnezeul meu mi-a pus în inimă”) să conducă poporul atât spre re-construcție fizică și spre reformare spirituală (7:5). „Fără îndoială că el a evaluat atent problema gravă a marelui spațiu gol înconjurat de ziduri; apoi primește soluția prin inspirație, ca și alte suflete care caută, din vechime și de azi.”¹⁹ Acest recensământ, spre deosebire de cel din 1 Cronici 21, este aprobat de Dumnezeu.

Legea lui Dumnezeu este centrală în reformarea poporului. Reacția poporului la citirea legii se vede în închinare.²⁰ Ezra sfârșește citirea Legii binecuvântând pe DOMNUL, „marele Dumnezeu” (8:6). Acest titlu dat lui Dumnezeu este neobișnuit și nu mai apare în Vechiul Testament.²¹ Acestui Dumnezeu mare trebuie să i se aducă închinare, și actul închinării vine după revelația lui Dumnezeu prin Legea sa. După ce au citit Legea și s-au închinat, citesc mai departe și Leviții îi ajută să clarifice înțelesul Legii (8:8). Chiar dacă poporul a cunoscut Legea ca fiind Legea lui Moise, cartea lui Neemia arată clar că Dumnezeu este autorul Legii (8:14). Moise a fost doar un instrument umil prin care el s-a revelat pe sine.²²

19. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah*. 264.

20. A se vedea LC Allen, “For He is Good. Worship in Ezra-Nehemiah,” *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* (1998): 15-34.

21. Titlul הַאֱלֹהִים הַגָּדוֹל nu mai apare în Vechiul Testament. Totuși forma אֱלֹהִים הַגָּדוֹל poate fi găsită în Neem. 1:5; 9:32; Ier. 32:18, și Dan. 9:4.

22. Neemia 9:3 menționează Cartea Legii DOMNULUI, arătând din nou spre proveniența divină a Legii.

Înțelegerea lui Dumnezeu care se revelează pe sine și închinarea adusă acestui Dumnezeu mare sunt doar o parte a procesului de reformare. Mărturisirea păcatelor este de asemenea un element crucial în reformarea poporului (9:1-3). După ce poporul își mărturisește păcatele este îndemnat de Leviți să „se ridice și să binecuvânteze pe DOMNUL” (9:5).²³ Versetul 5 începe o rugăciune bogată în teologie care poate fi împărțită astfel: 1) 9:6 - Dumnezeu ca și Creator, 2) 9:7-8 - Dumnezeu ca cel care face legământ, 3) 9:9-11 - Dumnezeu ca Eliberator, 4) 9:9-11 - Dumnezeu ca Susținător, și 5) 9:22-31 - Dumnezeu ca cel care le dă țara. În contrast cu idolii falși, temporari, Dumnezeu este „din veșnicie în veșnicie” (9:5).²⁴ În timp ce numele idolilor sunt fără valoare, numele lui Dumnezeu este glorios și înălțat (9:5b). Dumnezeu este Cel care a creat cerurile și pământul. Merismul „cerurile și pământul” din Geneza 1 este prezent din nou pentru a arăta faptul că Dumnezeu a creat totul.²⁵ Dumnezeu nu a început un proces teist evolutiv, iar acum stă de o parte fără să aibă vreo putere. Dumnezeu a creat atunci și acum încă este implicat activ. El este singurul care-și susține creația (9:6). Verbul folosit aici și tradus „păstrează” este verbul ebraic *hāyāh* care înseamnă a trăi, a

23. A se vedea L.J. Liebreich, “The Impact of Nehemiah 9: 5-37 on the Liturgy of the Synagogue,” *Hebrew Union College Annual* 32, (1961): 227-237.

24. A se vedea F.C. Fensham, “Neh. 9 and Pss. 105, 106, 135 and 136. Post-Exilic Historical Traditions in Poetic Form,” *Journal of Northwest Semitic Languages* 9, (1981): 43-45.

25. Pentru o analiză detaliată a folosirii merismului în Biblia ebraică vezi J. Krasovec, “Merism: Polar Expression in Biblical Hebrew,” *Biblica* 64 no 2, (1983): 231-239.

susține viața, a păstra viața. Versetul 6 încheie afirmând că răspunsul potrivit al creației față de Creatorul și Susținătorul ei este închinare.²⁶

Măreția lui Dumnezeu este afirmată prin alegerea și călăuzirea lui Avraam. Avraam nu este personajul principal în stadiul cosmic și răscumpărător al istoriei. Dumnezeu este Cel care este măreț, el este Cel care l-a ales pe Avraam, el este Cel care l-a adus în țara promisă, și Cel care i-a schimba nu doar numele, ci și viața (9:7). Dumnezeu este Dumnezeu legământului cară trasează termenii și condițiile legământului cu Avraam. Sfârșitul versetului 7 accentuează din nou credințioșia lui Dumnezeu. El este făcătorul legământului și susținătorul acestuia. De ce? Pentru că acesta este caracterul său, natura sa; el este drept.

Evenimentul exodului este amintit pentru a continua înălțarea lui Dumnezeu. Dumnezeu este prezentat ca Dumnezeu care vede suferința celor asupriți (9:9). Dumnezeul lui Neemia nu doar că a creat cerurile și pământul, ci el și-a ales un popor și vede suferința lor și aude strigătul lor. Pentru a-și elibera poporul din robie, Dumnezeu „a făcut semne și minuni.”²⁷ Ca rezultat numele lui Dumnezeu a fost înălțat și reputația sa a fost mărită (9:10).²⁸ Minunile lui Dumnezeu nu au încetat la țărmul

26. Vezi F.C. Holmgren, "Faithful Abraham and the 'Amānā Covenant. Nehemiah 9, 6-10, 1," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 104, no. 2 (1992): 249-254.

27. Expresia „semne și minuni” apare frecvent în Deuteronom în cuvântările lui Moise care vorbesc despre Dumnezeu care și eliberează poporul din Egipt. Deut 4:34, 6:22, 7:19, 26:8, 29:3, și 34:11. Pentru o analiză deosebită a Exodului vezi J.J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt: Studies in the Book of Exodus* (Winona Lake, Indiana: Baker Book House, 1971).

28. În Orientul Apropiat antic numele cuiva era echivalent cu reputația sa.

mării (9:11), ci au continuat în perioada din pustie. Dumnezeu nu doar că și-a eliberat poporul din Egipt, ci l-a și călăuzit prin pustie. Dumnezeu călăuzește și dă poporului său stâlpii de nor și de foc (9:12). Totuși călăuzirea lui Dumnezeu se vede cel mai bine nu în stâlpii de nor și de foc, ci în Legea pe care i-a dat-o robului său Moise (9:13). Stâlpii vor dispărea, dar Cuvântul lui Dumnezeu va rămâne pentru totdeauna ca și stâlpi pentru viață și lucrare. De asemenea Dumnezeu își cheamă poporul la odihnă și sfințire prin ținerea „Sabatului sfânt” (9:4) a lui Dumnezeu. Dumnezeu este portretizat ca Cel care a dat pâine și apă poporului său în vremea rătăcirii prin pustie (9:15). Expresia „pâine și apă” apare de două ori în Vechiul Testament. Prima oară apare în Ex 16:4 unde Dumnezeu promite poporului că îi va hrăni chiar și în pustie. Neemia 9:15 este celălalt loc în care apare această expresie și este o mărturie istorică a împlinirii acelei promisiuni de către Dumnezeu.

Chiar dacă israeliții au răspuns călăuzirii și providenței lui Dumnezeu, iar prin răzvrătirea lor împotriva lui și a robilor săi (9:16), Dumnezeu tot i-a iertat (9:17). Bunătatea și compasiunea lui Dumnezeu sunt în contrast cu lipsa de credință a poporului. Mai mult, Dumnezeu este prezentat ca fiind încet la mânie și plin de dragoste.²⁹ Nu doar că Dumnezeu nu-și părăsește poporul (9:17), dar el continuă să-i călăuzească prin stâlpii de nor și de foc (9:19).³⁰ Toate acestea sunt posibile datorită

29. Șirul de attribute „bun și milos, încet la mânie și plin de dragoste” apare și în Ex 34:6, Ps 103:8, Ioel 2:13, și Iona 4:2.

30. Promisiunea lui Dumnezeu de a nu-și părăsi poporul este menționată și în Deut 31:6, 31:8, și în 1 Împ 6:13.

marii îndurări a lui Dumnezeu (9:19).³¹ Dincolo de proviziile materiale ale apei și pâinii, Dumnezeu le-a dat și hrană spirituală poporului său (9:20). Poporul poate primi și pricepe instrucțiunile lui Dumnezeu prin Duhul.³² Dumnezeu este Cel care le-a adus victoria în luptă (9:22), creștere în număr, și moștenirea țării promise (9:23-24). Expresia „numeroși ca stele cerului” este o referire directă la legământul avraamic (Gen 12:2; 15:5). „Toată această scenă are forma și aspectul unei ceremonii de reînnoire a legământului (Exod 34).”³³

În timp ce Dumnezeu este un Dumnezeu iubitor și milostiv, el este și sfânt, drept și just și el trebuie să pedepsească păcatul. El este Dumnezeu care judecă (9:27). Ca și chiriașii restanți care nu și-au plătit chiria, israeliții au fost izgoniți din țara lor de către Dumnezeu, proprietarul cel drept. Chiar și așa, pentru că Dumnezeu este un Dumnezeu al mării îndurări (9:27, 28, 31), i-a scăpat din mâna asupritorilor lor (9:28), i-a instruit cu răbdare și i-a călăuzit (9:29).

Expresia „De aceea, acum” din 9:23 arată o tranziție în rugăciunea lui Neemia. Până acum, rugăciunea lui Neemia a fost o recapitulare istorică a bunătății lui Dumnezeu arătate începând cu legământul făcut cu Avraam până în vremea exilului. Acum Neemia se include pe sine în rugăciune folosind adverbul „acum,” arătând spre restaurarea prezentă din care face parte. Dumnezeul căruia se roagă Neemia este același

31. De trei ori în cartea lui Neemia substantivul „îndurare” este folosit împreună cu adjectivul „mare.” Aceeași expresie „marea îndurare” este folosită pentru a-l descrie pe Dumnezeu în Isaia 54:7 și Dan 9:18.

32. În unele versiuni grecești apare expresia „duhul sfânt.”

33. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*. 240.

„mare, puternic și deosebit” care este credincios legământului și care iubește poporul. Faptul că Neemia îl poate chema pe Dumnezeu ca „Dumnezeul nostru” arată spre intimitatea dorită de Dumnezeu cu cei care-l iubesc și ascultă (9:32). Neemia recunoaște justiția și echitatea lui Dumnezeu și mărturisește că Dumnezeu a acționat cu dreptate în judecata sa față de un popor rebel (9:33).³⁴ După ce Neemia instituie reforme radicale în mijlocul poporului (12-13), cartea se încheie cu Neemia rugându-se ca Dumnezeu să-și aducă aminte de pângărirea celor necredincioși și de lucrarea bună pe care a făcut-o în timpul restaurării (13:14, 22, 29, 31). Brenemen afirmă că „Neemia începe cu rugăciune și se încheie cu rugăciune. Pentru rezultate de durată, lucrarea nu trebuie separată niciodată de rugăciune.”³⁵

Ce ne învață cartea lui Neemia despre poporul lui Dumnezeu și despre cei necredincioși?

Cartea lui Neemia este în primul rând despre Dumnezeu, dar cartea ne vorbește și despre poporul lui Dumnezeu și despre dușmanii lor.³⁶ Primul verset al cărții ne vorbește despre rolul crucial pe care îl are

34. Neemia mărturisește faptul că Dumnezeu este drept atât la începutul (9:8), cât și la sfârșitul rugăciunii (9:33).

35. Ibid. 275-6.

36. În acest articol Neemia și cei care lucrează cu el la reconstrucție sunt prezentați ca poporul lui Dumnezeu, iar Sanbalat, Tobiah și cei care se împotrivesc reconstrucției sunt prezentați ca cei necredincioși. Vezi D. Kraemer, “On the Relationship of the Books of Ezra and Nehemiah,” *Journal for the Study of the Old Testament* 59, (1993): 73-92.

Neemia în carte.³⁷ La persoana întâi el ne spune prin ce a trecut când a aflat de starea de acasă de la Ierusalim. În timp ce slujea pe împăratul persan Artaxerxes, Neemia află de starea gravă a Ierusalimului (1:2-3). Neemia vede starea tristă a lucrurilor și amestecă lacrimile cu rugăciunea și postul. Omul lui Dumnezeu vede nevoia și simte nevoia reconstrucției. Neemia este sensibil și pricepe lucrurile spiritual (1:4). De la începutul cărții vedem că Neemia este un om al rugăciunii și postului.³⁸ Această primă rugăciune scrisă în cartea Neemia începe cu mărturisirea păcatelor (1:4-7). Neemia știe cine este Dumnezeu și i se adresează ca atare, Dumnezeu creator (1:5). Neemia de asemenea știe că judecata lui Dumnezeu a venit datorită neascultării poporului față de legământul pe care l-a făcut Dumnezeu cu Moise. Neemia arată semnele unui mare conducător prin faptul că se include și pe sine și casa tatălui său între cei care au păcătuit și au adus exilul babilonian (1:6-7). După ce mărturisește păcatul personal și pe al poporului, Neemia continuă cerând ajutorul lui Dumnezeu (1:8-11). Versetul 8 arată faptul că omul lui Dumnezeu știe „ce spune DOMNUL.”³⁹ Neemia cunoaște Legea DOMNULUI dată prin robul său Moise. Teologia pe care o cunoaște

37. În Biblia ebraică, Ezra-Neemia este o singură carte. Faptul că ambele cărți au narațiuni redactate la persoana întâi singular sugerează că atât Ezra cât și Neemia au scris cărțile care le poartă numele, iar un editor/compiler le-a așezat împreună într-o singură carte.

38. Toți bărbații și femeile mari din Biblie și din istoria bisericii au fost oameni ai rugăciunii și postului.

39. Dr. Robert Smith, preaching professor at Beeson Divinity School suggests that before one stands up and declares „Thus says the LORD,” one must know *what* the LORD says.

Neemia nu îl face să se îngâmfe, ci el este umil și știe că el și compatrioții săi sunt doar niște slujitori ai DOMNULUI (1:10). Sfârșitul capitolului 1 ne spune că poziția lui Neemia la curtea persană era de „paharnic al împăratului” (1:11). Williamson spune că „paharnicii împăraților din antichitate, pe lângă priceperea în selectarea și servirea vinului, și datoria lor de a-l gusta ca siguranță împotriva otrăvirii, ofereau împăratului și companie prietenoasă și plină de tact.”⁴⁰ Astfel, capitolul 1 ne spune că Neemia pleacă dintr-o poziție respectată și bine plătită pentru a rezidi Ierusalimul și reforma propriul popor.

Viața lui Neemia este scăldată în rugăciune (2:4). Brown spune că rugăciunea lui Neemia accentuează necesitatea rugăciunii, descrie caracterul imediat al rugăciunii, portretizează intimitatea rugăciunii, demonstrează încrederea rugăciunii, și provoacă eficacitatea rugăciunii.⁴¹ Neemia arată respect față de strămoșii săi când vorbește despre Ierusalim ca despre „locul mormintelor părinților mei” (2:5). Rugăciunea sa arată că omul lui Dumnezeu este un om cu viziune. El vede Ierusalimul nu ceea ce este, ci ceea ce va fi (2:6). Chiar dacă respectă autoritatea împăratului, el recunoaște că ceea ce îi va da reușită este providența și purtarea de grijă a lui Dumnezeu (2:8). Chiar dacă Dumnezeu este cu Neemia, împotrivirea oamenilor rămâne. Totuși, în mijlocul împotrivirii se vede motivația lui Neemia. El a început lucrarea de reconstrucție pentru că a căutat „binele copiilor lui Israel” (2:10). Sanbalat horonitul și Tobiah amonitul sunt prezentați prin contrast cu Neemia și nu le place că

40. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 174.

41. Brown, *The Message of Nehemiah: God's Servant in a Time of Change*. 47-48.

cineva ajută poporul lui Dumnezeu (2:10).⁴² Cu toate acestea, ca un bun conducător, Neemia își dă seama de cât de mare este stricăciunea (2:11-17a), și apoi ia inițiativa rezidirii zidului Ierusalimului, încurajând pe frații săi evrei să i se alăture în lucrarea de reconstruire (2:17b-18a). Poporul este convins de mărturia depusă de Neemia și încep lucrarea (2:18b). Chiar dacă împotrivirea este încă prezentă și dușmanii lui Dumnezeu batjocoresc și disprețuiesc poporul lui Dumnezeu (2:19), Neemia este încrezător în providența lui Dumnezeu și este sigur că Dumnezeu care l-a chemat să facă lucrarea îi va da și reușită. Mai mult, Neemia refuză compromisul nedând dușmanilor săi vreo parte din țară și din moștenire (2:20). Blenkinsopp clarifică faptul că „negarea unei 'părți' corespunde cu formula tradițională care denotă disociere politică (cf. 2 Sam 20:1; 1 Împ 12:16), iar 'pretenția' arată spre dreptul legal de a exercita jurisdicție.”⁴³

Capitolul 3 este un exemplu excelent de lucru în echipă în care poporul lui Dumnezeu se adună să facă lucrarea de reconstrucție. „Lista celor angajați în reconstrucția zidurilor Ierusalimului avansează segment după segment împrejurul zidului în direcția inversă a acelor ceasornicului, încheind circuitul de la și până la Poarta Oilor (3:1-32).”⁴⁴ Capitolul arată și îndemănările deosebite de conducător ale lui Neemia care organizează reconstrucția celor patruzeci și cinci de secțiuni ale zidului

42. Vezi WC Van Wyk and APB Breytenbach, “The Nature of the Conflict in Ezra-Nehemiah,” *Hervormde theologiese studies* 57, no. 3/4 (2001): 1254-1264.

43. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*. 226.

44. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 198.

Ierusalimului.⁴⁵ Marele preot Eliashib conduce prin exemplu și este menționat primul (3:1).⁴⁶ Fensham sugerează că „Neemia a vrut să arate că are cooperarea Marelui preot și astfel și a celorlalți preoți.”⁴⁷ Poarta Oilor este menționată prima și are prioritate pentru că, probabil, era poarta prin care „erau aduse oile de jertfă la piață.”⁴⁸ Faptul că oamenii din Ierihon s-au alăturat lucrării de reconstrucție (3:2) arată că acei oameni n-au considerat distanța mare de călătorie ca fiind o piedică în calea realizării a ceea ce și-au propus. Pe lângă Ierihon, sunt menționate Tecoa (3:5, 27), Gibeon, Mizpah (3:7), Zanoah (3:13), Beth-haccherem (3:14), Beth-zur (3:16), și Keilah (3:17). Oamenii erau diferiți nu doar în ce privește locul de unde veneau, ci și prin profesiile și ocupațiile lor. Astfel, aurari (3:8, 31), făcători de mir (3:8), oficiali de rang înalt (3:9, 12, 14, 15, 16, 17), leviți (3:17), preoți (3:22), slujitori de la templu (3:26), și negustori (3:32) s-au supus conducerii lui Neemia și au lucrat la reconstrucție. În contrast cu toți aceștia care arată umilință și lucru în echipă sunt „nobilii din Tecoa” care „n-au sprijinit lucrarea” de reconstrucție.⁴⁹ Williamson spune că refuzul conducătorilor din Tecoa de a sluji nu ar

45. În proiectul de reconstrucție sunt incluse zece porți (Neemia 3:1, 3, 6, 13-15, 26, 28-29, 31).

46. Ezra 10:6, Neem 3:20-21.

47. F.C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1982).

48. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*. 186.

49. Textul ebraic spune că „nobilii lor nu și-au plecat gâturile în slujba DOMNULUI.”

trebui să surprindă. „Reîntoarcerea exilaților din Babilon duce la tensiuni cu cei care au rămas în țară.”⁵⁰

Reconstrucția a continuat să aibă parte de împotrivire din partea lui Sanbalat, Tobiah și susținătorii lor (4:1). Pentru a doua oară ni se spune în carte că Neemia și cei credincioși sunt batjocoriți de dușmanii lor. Sanbalat este menționat ca cel care se înfurie tare când aude veștile bune că reconstrucția progresează. Ideea că atunci când se întâmplă ceva bun nu va place cuiva este un principiu bun de ținut minte când faci lucrarea lui Dumnezeu. Mânia inimii sale se vede în afară prin cuvinte de batjocură care pun la îndoială tăria poporului („Ce fac acești evrei slabi?”),⁵¹ hotărârea lor de a rezidi zidul („Îl vor restaura pentru ei înșiși?”), zelul lor religios („Pot aduce ei jertfe?”) (4:2). Chiar dacă Tobiah se alătură acestor batjocuri și cuvinte descurajatoare, Neemia se întoarce și apelează la Dumnezeu care l-a chemat să facă lucrarea (4:3-4). Rugăciunea lui Neemia nu este normativă, ci descriptivă (4:4-5). Creștinii de azi nu trebuie să folosească această rugăciune ca model pentru rugăciune față de cei care li se împotrivesc. Mai degrabă să urmeze principiul lui Isus din Matei 5:38-48 ca și ghid pentru comportamentul față de dușmani.

În ciuda unei împotriviri aspre și insulte, lucrarea celor credincioși a continuat și este răsplătită pentru că „oamenii au avut inimă să lucreze” (4:6). Mânia celor necredincioși (4:7) îi face să completeze îm-

50. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 204.

51. Cuvântul „evrei” este folosit ca o batjocură etnică pentru a insulta moștenirea națională a poporului.

potriva Ierusalimului și să provoace tulburare în cetate (4:8).⁵² Pentru că pietatea nu este un înlocuitor pentru munca grea, cei credincioși răspund atât prin rugăciune cât și prin planificare (4:9). Totuși, chiar dacă ei au credință în Dumnezeu, și se roagă, și planifică, vor fi descurajați (4:10).⁵³ „Ne putem imagina poporul cântând această plângere în timp ce lucrau la zid.”⁵⁴ McConville crede că această plângere din 4:10 a fost „un fel de refren cântat în timpul lucrului. În ciuda tonului negativ se poate că a avut rolul de a-i ține să lucreze - nu diferit de 'cântările spirituale' care încurajau lucrătorii robi din vremurile recente.”⁵⁵ Cuvintele descurajatoare ale celor necredincioși se transformă în amenințări (4:11), dar în loc de a fi descurajați cei credincioși continuă să fie organizați (4:12-13). Conducerea lui Neemia se vede din nou când încurajează poporul arătând nu spre prețuirea de sine, ci amintindu-le de măreția și majestatea lui Yahweh (4:14).⁵⁶ Fiind încurajați de cuvintele lui Neemia lucrătorii se întorc la lucru iar cei necredincioși își dau seama că Dumnezeu lupta împotriva lor (4:15-19). Cei credincioși înțeleg că scopul pentru care luptă era cauza lui Dumnezeu și își dau seama de partea pe care

52. Numărul dușmanilor este în creștere și acum îi cuprinde și pe ashodiți.

53. Versetul 10 conține o plângere „care arată o melancolie disperată.” Ibid. 226.

54. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*. 196.

55. J.G. McConville, *Ezra, Nehemiah, and Esther* (Edinburgh: Westminster John Knox Press, 1985). 91.

56. Priceperea lui Neemia ca și conducător se vede în faptul că vede situația în mod corect („Când am văzut frica lor”), văzând astfel nevoia de încurajare („Nu vă temeți”).

o are el într-un război al săbiilor și al vorbelor.⁵⁷ Neemia conduce prin exemplu. Lucrarea de reconstrucție a continuat (4:21) în timp ce Neemia persevera în încurajarea poporului, planificând lucrul, și lucrând cot la cot cu frații săi (4:22-23).

Capitolul 5 arată spre problemele interne care rezultau din nedreptate, opresiune, și greutăți economice.⁵⁸ În timp ce necredincioșii sunt furioși văzând lucrurile bune, Neemia este mâniat văzând nedreptatea (5:6). Neemia confruntă păcatul nobililor și conducătorilor (5:7-8) și croiește pașii spre restaurare (5:9-11). Cei care au greșit ascultă de cuvintele lui Neemia și încep să repare ce au stricat (5:12-13a). Doar după ascultare și restituire, poporul poate să laude pe DOMNUL (5:13b). Spre deosebire de predecesorii săi, Neemia conduce prin exemplu, și chiar dacă el a fost desemnat guvernator, nu a operat cu „mentalitatea: aceasta nu este în descrierea slujbei mele.” Mai degrabă, cu umilință, Neemia însuși a lucrat la zid (5:14-16). Yamauchi observă că „purtarea lui Neemia ca și guvernator a fost călăuzită de principiile slujirii, nu de ale oportunismului.”⁵⁹

Neemia s-a confruntat atât cu probleme externe cât și cu probleme interne. După ce s-a ocupat cu problemele interne ale nedreptății și asupririi în capitolul 5, Neemia se confruntă cu pericole externe în capi-

57. Ideea că Dumnezeu va lupta pentru ei este prezentă și în Exod 14:14, Deut 1:30, 3:22, 20:4, Iosua 10:14, 42 și 23:10.

58. Se pare că nu este sprijin în acest capitol pentru euforia „evangeliei prosperității” din ziua de azi creată de cei care predică și învață Biblia selectiv.

59. E. Yamauchi, *Ezra-Nehemiah*, Expositor's Bible Commentary, vol. 4 (Grand Rapids: Zondervan, 1998). 710.

tolul 6. Cei care s-au împotrivit lucrării de reconstrucție și-au continuat împotrivirea complotând să-i facă rău lui Neemia, dar mâna lui Dumnezeu a fost peste Neemia care și-a dat seama că invitația dușmanilor de a se întâlni este doar o cursă (6:1-2). Fensham observă că „Neemia a și-a dat seama de uneltire. Este posibil ca el să fi primit unele informații care au descoperit complotul lor; este posibil ca ambele părți să fi avut informatori.”⁶⁰ Deși dușmanii i-au trimis patru invitații să se întâlnească, de fiecare dată Neemia a refuzat invitația pentru că el avea alte priorități (6:3-4), iar acestea sunt reconstrucția zidului. În acest episod Neemia arată înțelepciune în discernământ și în răspuns, și perseverență în continuarea lucrului. Dușmanii săi apelează la minciună (6:5), și chiar când Neemia este acuzat că încearcă să răstoarne monarhia persană (6:6-7), el își dă seama de minciuna dușmanilor (6:8). Neemia știe că poate slăbi de toate amenințările din afară și se roagă ca Dumnezeu să-l întărească din nou. (6:9).

Planul dușmanilor de a-l deturna pe Neemia continuă când Tobiah și Sanbalat mituiesc un preot pe nume Șhemaia fiul lui Delaia.⁶¹ Discernământul lui Neemia se vede din nou pentru că își dă seamă că Șhemaia este folosit să-l sperie pe Neemia și să păcătuiască (6:12-13). „Strategia de a discredita conducătorul este subtilă și obișnuită azi.”⁶²

60. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*. 200. Se poate ca Fensham să aibă dreptate, dar se poate și că Dumnezeu l-a ajutat să-și dea seama de iminența pericolului.

61. 1 Cronici spune că Delaia a fost preot, iar Șhemaia tot un preot care putea intra în Templu în care, spune el, că Neemia a căutat refugiu.

62. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*. 212.

Neemia se roagă o rugăciune scurtă de imprecăție prin care el lasă răzbunarea pe mâna lui Dumnezeu (6:14). Până acum Neemia a fost descris ca și conducătorul care vedea nevoia reconsturirii zidului, a simțit aceasta, s-a rugat pentru aceasta, și a organizat poporul pentru a realiza reconstruirea, iar acum sarcina este îndeplinită. Neemia 6:15 spune că zidul a fost terminat în 52 de zile. Viteza cu care a fost terminat zidul arată spre călăuzirea și harul lui Dumnezeu, și spre îndemânarea de conducător a lui Neemia. Chiar cei necredincioși văd că mâna lui Dumnezeu a fost la lucru (6:16), deși ei nu se pocăiesc de rebeliunea lor, ci continuă să intimideze (6:17-19).

Capitolul 7 începe cea de a doua parte a cărții care se focalizează asupra reformării poporului.⁶³ Îndemânarea de conducător a lui Neemia se vede din nou când desemnează oameni pentru diferite sarcini în jurul Ierusalimului (7:1). Hanani (1:2) este identificat drept un om credincios și temător de Dumnezeu (7:2).⁶⁴ Neemia dă dovadă din nou că e un bun conducător delegând lucrul de la templu (7:1), la porțile cetății (7:2-3), și planificând repopularea Ierusalimului (7:4). Nici o sarcină nu este prea mică pentru Neemia dacă Dumnezeu este cel care îl inspiră. Pentru a duce la îndeplinire sarcina repopulării cetății Dumnezeu îl călăuzește pe Neemia să adune pe conducătorii cetății și să facă un recensământ (7:5-72). Williamson afirmă că „scopul adunării a fost de a face un recen-

63. Capitolele 1-6 se focalizează asupra reconstruirii zidului, iar capitolele 7-13 se focalizează asupra reformării poporului.

64. Hanani (7:2) este o formă prescurtată a lui Hanania (1:2).

sământ al populației, pe bază căruia să se ia o hotărâre echitabilă cu privire la cine se va muta în cetate.”⁶⁵

Cei credincioși se adună uniți și îi cer lui Ezra, marele preot și în-vățător al Legii, să citească din Legea lui Dumnezeu dată poporului prin Moise, slujitorul lui Dumnezeu. Chiar dacă citirea a durat șase ore, poporul a ascultat pentru că reformarea lor va putea avea loc doar dacă ascultă de revelația lui Dumnezeu (8:1-5). După ce Ezra l-a binecuvântat pe DOMNUL, poporul a răspuns închinându-se lui Dumnezeu (8:6).⁶⁶ Treisprezece leviți au interpretat Legea, aceasta fiind una dintre multele sarcini ale lor descrise în Legea mozaică și practică la Templu (Deut 33:10; 2 Cron 17:7-9; 35:2; Neem 8:7-9). Poporul a răspuns cu plâns auzirii și înțelegerii cuvântului lui Dumnezeu. Lacrimile lor cel mai probabil au fost lacrimi de pocăință. „Citirea legii și explicarea ei poporului a avut acest efect. Ei au devenit conștienți de păcatele lor și au plâns.”⁶⁷ Atât Neemia cât și Ezra încurajează poporul să se bucure și în mijlocul bucuriei lor să-și aducă aminte de cei care sunt prea săraci să sărbătorească (8:9-10). Faptul că poporul a înțeles Legea i-a dus mai întâi la pocăință, și apoi lacrimile s-au transformat în bucurie când au celebrat înțelegerea cuvintelor lui Dumnezeu pentru ei (8:11-12).

Reformarea poporului continuă cu un timp de rugăciune și post (9:1). Sacul și cenușa au reprezentat semnul jalei, iar versetele următoare

65. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 271.

66. Verbele „a se închina” și „a se pleca” sunt uneori folosite împreună (Gen. 24:26, 28; Exod 4:31, 12:27; 2 Cron 29:29).

67. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*. 218.

arată că rugăciunea lor care urmează a fost o rugăciune de mărturisire și pocăință de păcate. Comunitatea care intră în reînnoirea legământului cu Yahweh accentuează puritatea și astfel se separă de cei din afară.⁶⁸ Reînnoirea legământului are loc doar după ce israeliții și-au mărturisit păcatele și s-au pocăit (9:2). Ceremoniile reînnoirii legământului au continuat câteva zile și ele au însemnat citirea Legii, mărturisirea păcatelor, și închinare adusă lui Yahweh (9:3). Rugăciunea care urmează (9:6-37) începe cu un îndemn: „Ridicați-vă, binecuvântați pe DOMNUL Dumnezeu vostru pe veci de veci” (9.5b). Rugăciunea este îndreptată spre înălțarea lui Dumnezeu pentru lucrările răscumpărătoare din istorie.⁶⁹ Rugăciunea exprimă credința poporului în Dumnezeu care a făcut legământ cu tatăl lor Avraam, Cel care i-a răscumpărat din robia egipteană, dar și Cel care i-a pedepsit pe drept pentru rebeliunea lor (9:6-21). Neemia 9:38 descrie reînnoirea legământului dintre israeliți și Yahweh. „Forța acordului este atestată de faptul că este făcut în scris și pecetluit ca o garanție a autenticității și să ajute împotriva călcărilor ulterioare.”⁷⁰ Poporul continuă hotărârea lor de a respecta Legea lui Dumnezeu și de a nu se mai căsători între neamuri (10:28-39).⁷¹

68. Vezi S.M. Olyan, “Purity Ideology in Ezra-Nehemiah as a Tool to Reconstitute the Community,” *Journal for the Study of Judaism* 35, no. 1 (2004): 1-16.

69. Vezi partea I „Ce ne învață cartea Neemia despre Dumnezeu?”

70. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 332.

71. Neemia 10:30-39 schițează obligațiile legământului. Pentru o discuție detaliată cu privire la „căsătorie interetnică” vezi J. Goldingay, *Old Testament Theology*, Israel’s Gospel, vol. 1 (Downers Grove: IVP, 2003). 747-751.

Cei credincioși se adună pentru o ceremonie specială de dedicare a templului (12:27-30) care implică ritualul curățirii. Williamson sugerează că acest ritual „avea în vedere și spălarea lor și a hainelor, stropire rituală, aducere de jertfe pentru păcat, post, și oprire de la viața sexuală; cf. Exod 19:10, 14-15; Lev. 16:28; Num 8:5-8, 19.”⁷² Ca un conducător remarcabil Neemia conduce prin organizarea procesiunilor și serviciul de dedicare, și prin delegarea responsabilităților de la Templu (12:31-47).

Citirea Legii lui Dumnezeu continuă să producă schimbare în viața poporului și ei continuă să se separe de cei din afara comunității de credință israelite (13:1-3). După ce a lipsit din Ierusalim din cauza călătoriei la curtea persană, Neemia se întoarce și imediat ia o poziție fermă față de Tobiah care a pângărit Templul prin prezența lui acolo, și poruncește să se curețe camerele (13:4-9). Fensham spune că a fost vorba de „un act de desacralizare aducerea unei persoane așa de profane ca Tobiah într-o cameră sacră.”⁷³ Neemia reorganizează pe leviți și reinstituește zecielile care par a fi fost uitate cât timp a fost plecat Neemia (13:10-14).

Cartea lui Neemia se termină arătându-se îndemănările de mare conducător ale lui Neemia. Un conducător evlavios care confruntă păcatul. Neemia confruntă pe cei care au uitat porunca a patra care face ca Sabatul să fie pentru odihnă și închinare, și poruncește ca leviții să se curețe și „să sfințească ziua de Sabat” (13:15-22). În cele din urmă, Neemia confruntă pe cei care s-au căsătorit cu femei păgâne (12:23-31)

72. Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 373.

73. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*. 261.

aducându-le aminte de căderea lui Solomon datorită femeilor străine care i-au întors inima dinspre DOMNUL (1 Împ 11:1-9).⁷⁴

Concluzie

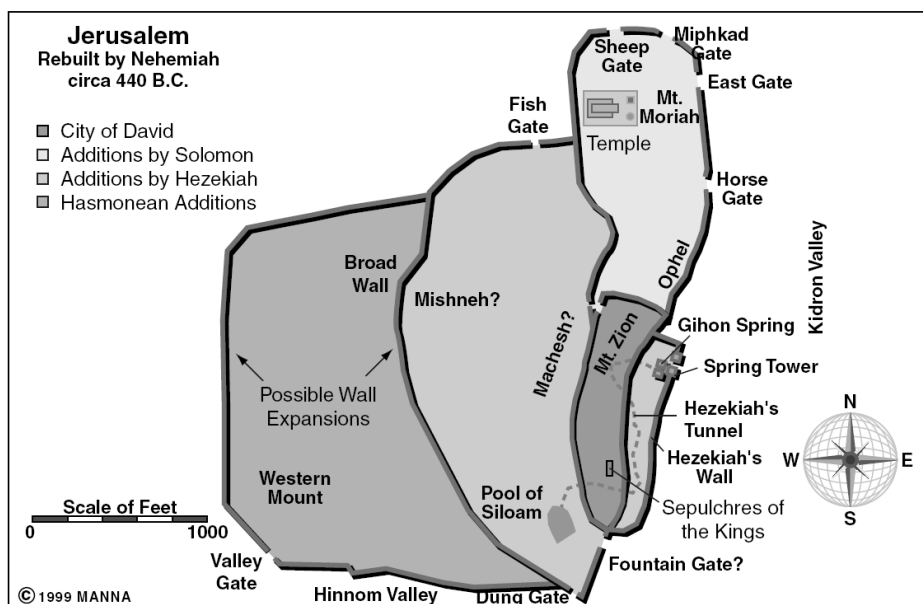
Cartea lui Neemia ne arată frumusețea și măreția lui Dumnezeu care creează, susține, face legământ cu oamenii, și care își restaurează poporul la o relație adevărată cu el. În economia lui Dumnezeu există mari lideri slujitori ca Neemia care acceptă chemarea lui Dumnezeu și lucrează în viaa lui, și sunt cei care se împotrivesc lucrării. Așa ca în vremea lui Neemia, Dumnezeu încă cheamă oameni care să facă lucrarea în mijlocul împotrivirii și batjocurii.

ce face	motivația sa
se roagă pentru popor 1:4	pentru că Dumnezeu își ține legământul 1:5
planifică pentru popor 2:6-8	pentru că Dumnezeu îl inspiră 2:12
perseverează împotriva dușmanilor poporului 4:9,23	pentru că Dumnezeu le strică planurile 4:15, 20

74. Fensham sugerează că Neemia a primit permisiune de la curtea persană și că acesta este motivul pentru care el i-a putut lovi pe unii și pe alții să-i tragă de păr. Ibid. 267. Williamson probabil are dreptate când spune că acest incident a fost „local și restrâns,” Neemia fiind „provocat de ceea ce au spus copii izbucnind în mânie violentă.” Williamson, *Word Biblical Commentary: Ezra, Nehemiah*. 398-399.

pledează pentru unitatea poporului 5:10-11	pentru că lui Dumnezeu îi place unitatea 5:19, 13
vede minciuna și rămâne credincios 6:2, 8, 12	pentru că Dumnezeu își proclamă numele între popoare 6:16

Neemia ca și slujitor conducător



Ierusalimul în timpul lui Neemia

Copyright 2004 MANNA Toate drepturile rezervate. Folosit cu permisiune

Biserica: între imagine și imaginație

The Church: Between Image and Imagination

Lector Dr Samuieľ BÂLC

Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

According to the teaching of Scripture, the Church of Christ is a glorious Church. Throughout church history we can see that the glory of the Church was not always and fully reflected by local Churches. For this reason the Church has often been criticized, attacked mercilessly, sadly neglected and coldly rejected by more, and considered irrelevant, outdated and meaningless. In some places, Church buildings are nothing more than monuments, museums, stately images of the past, or just a memory. Such a context requires further study on the doctrine of the Church to reach an accurate picture of the Church intended by God.

Keywords: Church, Image, Society, Mystical Body, Salvation, Bride, Holy Spirit

Învățătura despre Biserică a fost și rămâne o preocupare majoră a tuturor confesiunilor creștine fiind considerată hotărâtoare pentru refacerea unității creștine. După cum remarca și Vasile Hristov: „Problema Bisericii stă astăzi în centrul atenției întregii lumi creștine și o găsim dezbătută atât în învățătura și literatura teologică, cât și în toate

mișcările cu caracter practic bisericesc”.¹ Având în vedere atât problemele cu care Biserica se confruntă în prezent cât și responsabilitățile ce-i revin, R. Newton Flew sublinia următoarele:

Crește convingerea că lucrul de care au nevoie creștinii este o viziune proaspătă a Bisericii lui Hristos, așa cum a intenționat-o Dumnezeu, un instrument creat de El însuși pentru realizarea planului Său din veșnicii, corpul de reconciliere în care să se poată întâlni toată omenirea spre închinare și slujire, și care să se extindă asupra celor mai îndepărtate granițe ale vieții umane.²

Pornind de la diferitele pasaje cuprinse în Sfânta Scriptură, prin care se evidențiază natura complexă a Bisericii, diferiți teologi au încercat să explice fiecare aspect considerat definitoriu pentru Biserică. Astfel, pe lângă imaginile biblice sau mai adăugat noi „imagini teologice”, imaginația fiind foarte bogată în această privință.

Sfinții Părinți au asemănat Biserica cu corabia lui Noe, care singură scapă de la pierzare, iar expresia „extra Ecclesiam nulla salus” a fost înțeleasă în sensul că Biserica este singura cale orânduită de Dumnezeu spre mântuire. De aici nu urmează însă, se precizează de către ortodocși, că cei din afara Bisericii se pierd fără deosebire, ci doar

1. Vasile Hristov, *Eclesiologia prof. Ștefan Țancov*, 03/1958, 352.

2. R. Newton Flew, *Isus și Biserica Sa*, London: Epworth Press, apud *Biserica Noului Testament* de Robert C. Shannon, trad. de Ioan Bunaciu, (București: Edit. Ser & Co, 1992). 1.

că soarta acestora rămâne în seama lui Dumnezeu. Astfel, sublinia Guettee:

Extra Ecclesiam nulla salus, înseamnă că purtătorul ordinar și orânduit al condițiilor mântuirii este Biserica, dar prin aceasta nu se exclud vehiculele extraordinare ale harului la cei ce petrec fără vină în rătăcire, nici nu se limitează puterea lui Dumnezeu. Minunile sunt posibile și în ordinea naturală și în cea supranaturală.³

Biserica, fiind călăuzită de Duhul Sfânt în tot adevărul, este înzestrată de Dumnezeu cu infailibilitate, fiind stâlpul și temelie adevărului (Ioan16:14, 1Tim.2:15). Prin infailibilitate Biserica nu descoperă însă noi adevăruri, ci păstrează pe cele revelate, interpretându-le și formulându-le corect. Revelația este terminată în Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, de aceea, nimeni nu poate cunoaște ca El, sau mai mult ca El, adevărul descoperit de El. Dar adevărul acesta are adâncimi nesfârșite și reliefarea lui este o misiune ce nu se termină în veac.

Catolicismul, pe de altă parte, consideră Biserica în mod precumpănitor o societate organizată juridic, în vederea luptei pentru răspândirea credinței în lume. După cum sublinia și Bellarmin: „Biserica este ceata oamenilor viețuitori, care fiind împreunați prin mărturisirea

3. Vl. Guettee, *Union chretieme*, 1862, 82-83, apud: N. Chițescu, I. Todoran, I. Petruța, *Teologie Dogmatică Specială și Simbolică*, Vol. 2, (București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă București, 1958). 782.

uneia și aceleași credințe creștine și prin împărtășirea cu aceleași sacramente, stau sub conducerea păstorilor legitimi și cu deosebire a Pontificului roman”.⁴

Această concepție despre Biserică, rezultă și din enumerarea elementelor externe și interne ale Bisericii, pe care o face Vasile Suci. El spunea:

Biserica nu este orice fel de societate, ci ea este o societate specială, religioasă și spirituală. [...] Ca atare, Biserica nu poate să consistă numai din lucruri externe, cum ar fi: mulțimea de oameni, strângerea lor împreună, autoritatea și mijloacele comune de sfințire (mărturisirea credinței și sacramentele), ci ea trebuie să aibă și elemente interne, cum sunt: credința internă, speranța, caritatea și grația sfințitoare. Elementele acestea interne se numesc: trupul Bisericii.⁵

Elementul nou și foarte important în înțelegerea Bisericii este acela de „corp mistic al Domnului”. Acest mod de definire aproape că a devenit un termen tehnic ce tinde să înlocuiască pe acela de Biserică. Prin această definire se dorește indicarea caracterului Bisericii ca fiind: „uniunea organică a credincioșilor, cât și unirea acestora împreună cu Hristos”. Motivele pentru care Biserica se numește „Corpul mistic al Domnului”, sunt potrivit concepției lui Lercher următoarele:

4. Vasile Suci, *Teologia dogmatică fundamentală*, vol. 2, ediția a 2-a, (Blaj, 1927). 47.

5. Vasile Suci, *Teologia dogmatică fundamentală*, 60.

Corpul mistic înseamnă complexul organic al acelor care, ca membre, primesc de la Hristos Capul, un oarecare influx supranatural de viață făcător, sau cel puțin sunt născuți pentru a-l primi. Se reliefează, ca urmare, faptul că acest corp mistic este un organism cu adevărat supranatural. Deci, ca orice organism el are un element văzut și unul nevăzut; ca în orice organism principiul vital supranatural apare în cele văzute, externe ale Bisericii; ca orice organism, el este un tot de organe variate, heterogene; ca în orice organism, în corpul mistic este o unitate de viață între Cap (Hristos), Suflet (Duhul Sfânt) și Viață (Grație); ca în orice organism și în corpul mistic e o dependență reciprocă a părților și o coordonare a celor singulare în cooperarea pentru creșterea întregului Corp. Între Capul Hristos și Corpul său mistic există astfel o legătură atât de intimă încât se pot numi împreună „Hristos întreg”. Prin aceasta se înțelege o imanență reciprocă între Hristos și credincioși, ca între viță și mlădiță. Legătura aceasta o face Duhul lui Hristos, care locuiește și în Cap și în membre, revărsând din darurile ce sunt în Cap haruri și daruri membrilor. Astfel, Lercher ajunge să afirme că: Între Hristos Capul și Biserica, Corpul Său mistic, este o comuniune de viață și de destin, iar aceasta constă în faptul că membrele lui Hristos participă la viața, patima și bucuria Capului, cum participă mlădițele

conatural la viața și la destinul viței.⁶

După Congar, care nu face decât să redea dogma catolică, iubirea și credința sunt pur create, întrucât ele sunt sufletul creat al Bisericii.

Credința și iubirea, credința iformată a iubirii, sunt forma interioară vie și sufletul imanent al Bisericii. [...] Credința și iubirea, prin urmare, virtuți supranaturale puse în noi, împreună cu grația prin care purced, prin puterea Duhului Sfânt, nu sunt altceva decât transplantarea misterioasă, aclimatizarea și oarecum o altoire, în noi, a vieții lui Dumnezeu, a vieții cunoștinței și iubirii lui Dumnezeu.⁷

În ortodoxie, pe de altă parte, viața omului credincios și deci și a Bisericii este o împletire a puterilor umane și a energiilor divine necreate, o teandrie reală. Biserica este privită și ca sacrament universal al mântuirii. Deoarece Hristos, care este singurul Mijlocitor și calea mântuirii, este prezent în trupul său care este Biserica:

Nu s-ar putea mântui aceia care, bine știind că Biserica a fost întemeiată ca necesară de Dumnezeu prin Hristos Isus, nu ar voi să intre în ea sau să rămână în ea. [...] Cu toate

6. Ibid, pp.26-31.

7. 'Ecclesia de Trinitate,' in *Irenikon*, vol. 14, nr. 2, Mars-Avril, (1937) 136.

acestea, preciza Augustin, nu se mântuiește acela care deși încorporat în Biserică nu perseverează în dragoste, rămânând astfel în sânul Bisericii cu trupul dar nu cu inima.⁸

Concluzia pe care Augustin o subliniază în mod deosebit referitor la importanța deosebită a Bisericii în ceea ce privește mântuirea, este următoarea: „În afara Bisericii, Trupul lui Hristos, poți avea totul în afară de mântuire. Poți avea cinstire, poți avea taine, poți deține Evanghelia, poți avea credința și să predici în Numele Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, dar niciodată nu vei găsi mântuirea decât în Biserică”.⁹ Biserica, deși peregrină este așadar necesară pentru mântuire.

Biserica este văzută și ca Mater et Schola. Calvin începe discuția despre Biserica vizibilă în a 4-a carte a Institutelor, aplicându-i bine cunoscutele metafore de Mamă și Școală. Astfel, sublinia Calvin:

Noi suntem concepuți în pântecul Mamei Biserici, alăptați la sânul ei și înscriși ca elevi în școala ei de-a lungul întregii noastre vieți. [...] Biserica este mama tuturor credincioșilor pentru că ea îi aduce la o naștere nouă prin Cuvântul lui Dumnezeu, îi educă și crește de-a lungul întregii lor vieți, le dă putere și, în cele din urmă, îi

8. Augustin, *Conciliul Ecumenic Vatican 2, Constituții, decrete, declarații*, Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, 2000, 71.

9. Nicolae Moldoveanu, *Dicționar de înțelepciune patristică, Comori dezgropate, cugetări din vechii scriitori creștini*, (București: Edit. Casa Școalelor, 1997). 44.

desăvârșește.¹⁰ Dar Biserica este și școala lui Dumnezeu - stâlpul și temelia adevărului, cum spune Sfânta Scriptură - care își instruiește studenții pentru învățarea unei vieți sfinte și desăvârșite.¹¹ Biserica este o școală pe care nimeni nu o termină vreodată, iar de aici se naște necesitatea unei instruiți permanente. Biserica este de asemenea o școală a reformei în cel mai bun sens al cuvântului, o școală care are capelă și oameni de ordine severi care să aibă grijă de studenții recalcitranți.¹²

Calvin a insistat în mod deosebit asupra necesității de a se acorda o atenție specială „rebelilor”. În sensul acesta, spunea el: „De vreme ce convertirea unui om este în mâna Domnului cine știe dacă cei care par azi de neatins nu pot fi schimbați dintr-o dată prin puterea lui Dumnezeu în oameni cu totul diferiți”.¹³ Dezvoltând conceptul de Biserică în înțelegerea lui Calvin, K. Randell remarca următoarele:

Calvin considera Biserica drept maica spirituală a întregii umanități. El a privit-o ca pe cel mai însemnat aspect al vieții omenirii pe pământ. Relația dintre Biserică și membrii ei este asemănătoare cu aceea dintre o mamă și

10. Comm. la 1 Tim. 3:15; CNTC 10, pg. 231, CO 52, col. 288, Torrance, W. David & Torrance, F. Thomas, *Calvin's New Testament Commentaries*, eds., 12 vol., (Grand Rapids: Eerdmans, 1959-1970).

11. Comm. la 1 Tim. 3:15; CNTC 10, pg. 254, CO 52, col. 308

12. Comm. la 1 Tim. 3:15; CNTC 10, pg. 321, CO 52, col. 374

13. Ibidem.

vlăstarele sale. Așa cum o mamă își concepe, poartă în pânțe, naște și alăptează copii și fără toate acestea n-ar putea exista viață pe pământ, la fel Biserica oferă credincioșilor singura cale spre viața veșnică, dându-le în același timp ocazia să crească în credință învățând totul despre Dumnezeu și voia Lui, și totodată prilejul să-L slujească pe Dumnezeu potrivit voinței Lui.¹⁴

Termenul în care se concentrează tot sensul ființei Bisericii la Karl Barth este acela de eveniment. Cuvântul *ekklesia* se referă, în concepția lui Barth, la evenimentul adunării oamenilor pe care îi cheamă Hristos. Biserica eveniment face posibilă întâlnirea reală om-Dumnezeu în Hristos. Biserica este evenimentul dintre apelul (chemarea lui Hristos) și răspunsul creștinului. În aceasta Cuvântul lui Dumnezeu îl interpelează pe creștin și solicită răspunsul lui. După cum preciza Barth:

Ființa Bisericii este evenimentul prin care lucrarea și revelația lui Dumnezeu în Hristos și slujirea Lui de profet, preot și împărat, se împlinesc devenind un cuvânt care se adresează oamenilor care dau răspunsul lor. Chemarea și răspunsul sunt astfel un eveniment, Cuvântul lui Dumnezeu trebuind să fie înțeles ca un eveniment care intervine în realitatea credincioșilor.¹⁵

14. K. Randell, apud *Sfânta Treime în Ființa și Viața Bisericii*, de Adrian Niculcea, (Ed. Arhetip, 2001). 105-106.

15. Karl Barth, *L'Eglise*, (Geneva: Ed. Labor et Fides, 1964). 79.

Biserica este deci constituită, chemată, unită, coordonată și condusă prin Cuvântul lui Dumnezeu. Lucrul acesta este subliniat de către Barth astfel:

Biserica nu este o comunitate, o adunare văzută a oamenilor care cred în Isus Hristos, un organ care se prezintă sub formă monarhică, aristocratică sau democratică, nu este o idee o instituție sau un pact. Ea este evenimentul în care se adună doi sau trei în Numele lui Isus Hristos, prin puterea chemării adresate lor și prin mandatul încredințat.¹⁶

Asemenea lui Calvin, Barth afirmă că Biserica trebuie să se înnoiască mereu, deoarece o Biserică care nu este mereu reformată alunecă într-o pseudo Biserică. Prima formă, obișnuită, a acestui eveniment este comunitatea locală. Cuvântul *communaute* (congregație) nu se referă, în concepția lui Barth, doar la instituție, societate, ci se raportează la altceva, la un eveniment.

Această congregație este o mărturie a victoriei lui Hristos care deja arată și anunță manifestarea ei finală și universală. Oamenii sunt uniți între ei nu numai prin credință, iubire și nădejde, ci și prin Cuvântul lui

16. Karl Barth, *L'Eglise*, 114.

Dumnezeu ascultat în comun.¹⁷

În acest fel, Biserica rămâne undeva în sfera virtuților, a sentimentelor omenеști. „Biserica, sublinia Barth, nu est un obiect de credință. Nu se crede în Biserică, ci se crede în comunitate, lucrarea Duhului Sfânt devenită eveniment”.¹⁸

Biserica-O mireasă, soție curată. Nici o altă legătură nu este mai intimă și mai plăcută decât aceea dintre mire și mireasă, dintre soț și soție. Felul în care se îmbracă mireasa sugerează puritatea, la fel cum trebuie să fie și Biserica. Grija de acum a lui Hristos pentru Biserică este aceea a mirelui care așteaptă clipa să-și ia mireasa. După cum în Cuvântul lui Dumnezeu care s-a făcut om cele două firi s-au unit într-o unitate, Persoana unică a Domnului, tot astfel, spun ortodocșii, și în Biserică, care este Mireasa Lui cea sfântă, totalitatea credincioșilor este unită cu Capul întemeietorului ei nevăzut. Unirea aceasta dintre Dumnezeu și om este principiul dătător de viață și permanent, iar Biserica este manifestarea exterioară a dumnezeirii.

Este incontestabil că raportul exterior cu Biserica nu poate să transforme pe cineva în membru viu al Bisericii lui Hristos, ci doar unirea interioară a credincioșilor cu Domnul. Această unire tainică se naște însă, potrivit concepției ortodoxe, numai pe terenul Bisericii văzute, astfel încât nici nu se poate concepe creștini separați de această Biserică văzută.

17. Ibid, p.108.

18. Karl Barth, *Esquisse d'une dogmatique*, (Paris: Neuchatel, 1950). 140.

Biserica-O clădire indestructibilă. Clădirea vorbește despre ceva statornic, iar soliditatea Bisericii este de așa natură încât porțile locuinței morților nu o vor birui. Credincioșii sunt priviți ca pietre vii în Biserica lui Hristos (1Pet.2:5). În Comentariile făcute la 1 Timotei 3:15, vorbind despre Biserică, Calvin preciza: „Biserica este numită Casa lui Dumnezeu nu numai pentru că El ne-a primit ca fii ai Săi prin harul adopției (alegere), ci și pentru că El locuiește în mijlocul nostru (adunarea). Biserica există de dragul celor aleși”.¹⁹

Această structură bine dezvoltată a Bisericii este, potrivit concepției lui Augustin, un suport bine întemeiat pentru a susține indestructibilitatea Bisericii. „Două verbe, spunea Augustin, au ridicat două împărății: verbul a avea și verbul a fi. Prima este împărăția lucrurilor naturale și a umblării după putere, a doua este o împărăție a Duhului și a lucrurilor care rămân veșnic”.²⁰ Biserica, concluziona Augustin, face parte din categoria lucrurilor care rămân veșnic.

Biserica-Templul Duhului Sfânt. Accentuând prezența Duhului Sfânt în cadrul Bisericii, Augustin preciza: Duhul Sfânt conduce întreaga Biserică, după cum sufletul conduce toate măduarele aceluiasi trup. După cum remarca și J.N.D. Kelly:

Așa cum un trup obișnuit este armonizat de suflet sau spirit, tot așa principiul vieții, al trupului mistic, este Duhul Sfânt care nu poate fi primit în afara Bisericii.

19. Comm. la 1 Tim. 3:15, CNTC 10, p. 231.

20. Augustin, apud Nicolae Moldoveanu, *Hristos Crucea*, Meditații duhovnicești la 1 Corinteni, (Deva: Edit. Comorile Harului, 2002).144.

Duhul Sfânt este personificarea dragostei, produsul dragostei reciproce a Tatălui și a Fiului, fapt pentru care principiul vieții Bisericii poate fi la fel de bine văzut ca dragoste.²¹

În felul acesta, Augustin dădea o importanță deosebită Bisericii, fiind socotită Templul Duhului Sfânt. Pentru cel care dorea să se apropie de Dumnezeu era important să se apropie de Biserică, deoarece acolo se putea întâlni cu Dumnezeu prin Duhul său cel Sfânt. În sensul acesta, Augustin preciza: „În măsura în care omul iubește Biserica lui Cristos, în acea măsură îl are pe Duhul Sfânt”.²²

„Biserica este locul unic în care lucrează Duhul Sfânt, așa cum lucrează sufletul într-un trup”²³, sublinia în continuare Augustin. Astfel, cei care doresc să fie părtași Duhului Sfânt, trebuie să țină cont de următoarele lucruri:

Credincioșii cunosc Trupul lui Cristos dacă nu neglijează să fie Trupul lui Cristos. Să fie Trupul lui Cristos, dacă vor să trăiască din Duhul lui Cristos. Din Duhul lui Cristos nu

21. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, Fifth Edition, (London: A&C, Black, 1989). 414.

22. Sf. Augustin, *In Ioannem* tract. 32, 8: PL, 1646, apud *Conciliul Ecumenic Vatican 2, Constituții, decrete, declarații*, Arhiepiscopia Romano – Catholică de București, 2000, 197.

23. Sf. Augustin, Cuv. 267, 4 *Ōn Migne*, t. 38, col. 1231, apud: Nicolae Moldoveanu, *Dicționar de Înțelepciune Patristică, Comori Dezgropate, Cugetări din vechii scriitori creștini*, (București: Ed. Casa Școalelor, 1997). 35.

trăiește decât Trupul lui Cristos. [...] O, taină a evlaviei! O, semn al unității! O, lanț al dragostei! Cine vrea să trăiască are unde și ce să trăiască. Să se apropie, să creadă, să fie întrupat Lui, ca să fie viu.²⁴

Deși pare un joc de cuvinte, aceste afirmații nu fac altceva decât să evidențieze odată în plus importanța deosebită a Bisericii în ceea ce privește trăirea în Duhul. Potrivit concepției lui Augustin, această trăire este deci posibilă doar în cadrul Bisericii, pentru cei care aparțin Bisericii. Lucrul acesta poate fi remarcat și din următoarea afirmație pe care Augustin o face : „Biserica este casa și cetatea Duhului Sfânt. Suflul și viața Bisericii este Duhul Sfânt”.²⁵ Astfel, preciza el în continuare: „Nu este îngăduit creștinului a așeza în Biserică imaginea lui Dumnezeu cel nevăzut, ci mai mult în inimă unde este, în adevăr Templul Duhului Sfânt”.²⁶

Biserica este Trupul lui Hristos iar creștinii sunt mădulele în continuă creștere în Biserică, acolo unde Hristos se extinde pentru a-i aduce treptat la starea Lui. Trupul arată legătura organică dintre Hristos și Biserică, cum ea există în corp între membrele sau mădulele

24. Fer. Augustin, *Comentariu la Ev. După Ioan 26:13*, Ōn Migne, PL xlv, Col. 1612, 1613, apud: Nicolae Moldoveanu, *Dicționar de Înțelepciune Patristică, Comori Dezgropate, Cugetări din vechii scriitori creștini*, (București: Ed. Casa Școalelor, 1997). 38.

25. Nicolae Moldoveanu, *Dicționar de Înțelepciune Patristică, Comori Dezgropate, Cugetări din vechii scriitori creștini*, (București: Ed. Casa Școalelor, 1997). 40.

26. Viorel Novac, *Scrieri pentru tăblița inimii*, Vol.2, (Oradea: Ed. Shalom, 1999).14.

sale. Trupul presupune viața. Probabil că cea mai complexă imagine a Bisericii, este reprezentarea ei ca trup al lui Hristos.

Imaginea Bisericii ca trup al lui Hristos, accentuează faptul că Biserica este sediul activității lui Hristos. Imaginea trupului lui Hristos sublinează deasemenea legătura Bisericii ca grup de credincioși cu Hristos. Mântuirea în toată complexitatea ei, este rezultatul unirii cu Hristos.

Imaginea trupului lui Hristos, vorbește și despre interconexiunile dintre toate persoanele care alcătuiesc Biserica. În 1Corinteni 12, Pavel dezvoltă conceptul relațiilor reciproce dintre membrii trupului, mai ales în termenii darurilor Duhului Sfânt. El sublinează dependența credincioșilor unul față de celălalt, faptul că toate măduarele trupului măcar că sunt mai multe, sunt un singur trup.

Tuturor membrilor li sau dat daruri, aceste daruri însă nu sunt pentru a produce satisfacții personale, ci pentru edificarea, zidirea trupului luat în întregime. Deși există o varietate de daruri, nu trebuie să existe diviziune în cadrul trupului. Unele daruri sunt mai remarcabile decât altele, fără a fi însă din acest motiv mai importante. Nimeni nu are toate darurile de aceea fiecare are nevoie de ceilalți și fiecare este necesar celorlalți. Efeseni 4:11-16.

Trebuie să existe deci o pluralitate a întregului. Trupul trebuie să fie caracterizat de părtășie autentică. Aceasta nu înseamnă numai legături sociale ci și un sentiment intim al fiecăruia pentru celălalt și o înțelegere reciprocă. Trupul lui Hristos este deasemenea universal. El este pentru toți aceia care vor să facă parte din el.

Hristosul tainic este Biserica, iar Duhul Sfânt iradiază în ea energiile umanității îndumnezeite a lui Hristos. Astfel, Biserica se

deosebește de orice societate omenească, Hristos fiind și în comunitate, dar totodată fiind și mai presus de comunitate.

Isus nu a întemeiat nici o comunitate eclesială de tip organizat, spun reformații, și nu a intenționat niciodată să întemeieze o Biserică instituțională. Biserica este adunarea constituită prin Cuvânt și întru ascultarea Cuvântului. Ea primește viața și dinamica vieții ei din conținutul Scripturii, Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu aflându-se în chip exclusiv în Scriptură.

Biserica este numită părtășia sfinților *communio sanctorum* numai prin aceea că oamenii care fac parte din ea sunt cei care au fost sfințiți printr-o credință adevărată. Adevărații membrii ai Bisericii cred în Hristos ca unic Mântuitor. Astfel, conceptul de Biserică stă în cea mai strânsă legătură cu lucrarea mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat, iar credința în Biserică nu este altceva decât corolarul credinței în Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat. Mai mult, susțin reformații, se poate spune chiar că Biserica este creștinismul însuși, nealterat.

Biserica ființează din Persoana și opera lui Hristos, ea fiind singurul spațiu în care se trăiește viața în Hristos. Biserica ia chip văzut la Cincizecime și se consideră a fi o cincizecime continuă pe pământ, pentru că întregul mister al economiei mântuirii este actualizat prin Duhul Sfânt în Biserică, dar și o întrupare permanentă a lui Hristos. După înălțare, Hristos este prezent pe pământ în Trupul Său – Biserica prin puterea Duhului. Astfel, chiar de pe pământ, Biserica trăiește nu o viață pământească, ci o viață dumnezeiască și harică pentru că ea este „sacramentul Împărăției lui Dumnezeu”.

Vorbind despre imaginea Bisericii actuale, Findley Edge spunea:

În prezent Bisericile trec printr-o perioadă de popularitate și prosperitate fără precedent. O asemenea situație ar fi în mod normal temeiul unui optimism și al unei bucurii nestăvilite. Este ciudat, dar lucrurile nu stau așa. Mulți lideri religioși și mulți laici creștini maturi dau dovadă de un sentiment crescând de neliniște și îngrijorare. În ciuda clădirilor impresionante de Biserici, în ciuda numărului crescând de membrii și în ciuda multor activități care se desfășoară în Biserici, ceva nu este în regulă cu creștinismul modern. Ceva nu este în regulă în centrul lui. Este în pericol să-și piardă viața și dinamismul.²⁷

Falimentul multor Biserici de astăzi poate fi explicat prin faptul că, dorind să fie cât mai relevante, au acceptat prea ușor anumite compromisuri care în final au dus la deteriorarea imaginii Bisericii. De reținut în acest sens este faptul că, deși istoria și cultura sunt în continuă schimbare, standardul pentru viața Bisericii prezentat în Sfânta Scriptură rămâne același. Astfel, oricât de bogată ar fi imaginația oamenilor, fie ei și teologi, atunci când vorbesc despre Biserică, ea nu va putea fi mai relevantă prin schimbarea mesajului sau scăderea standardelor prezentate în Scripturi.

27. Findley B. Edge, *A Quest for Vitality in Religion*, (Nashville: Broadman Press, 1963). 9.

Argumentul teologic al lui Pavel în Epistola către Galateni în baza categoriilor nou și vechi, adevărat și fals

Paul's Theological Argument in Galatians Using New and Old, True and False Categories

Asist. drd. Teodor-Ioan COLDA

Institutul Teologic Baptist din București

Abstract

A careful textual study of Paul's Letter to Galatians leads to the observation of important theological themes that are interwoven throughout the letter, themes that build complex theological and ethical teaching through the whole argument of the letter. In this paper are summarized major themes that can be identified in Galatians. These themes are revealing conflicts which follow the further paradigms: new and old or true and false. In fact the entire message of Galatians can be reconstructed following the idea of conflict: the Old Paul against the New Paul, Jews against Gentiles, the deeds of the Law against faith, curse against blessing, slavery against sonship, the Old Covenant against the New Covenant, circumcised against not circumcised, life in the flesh against life in the Spirit, the true Gospel against the false Gospel, true teachers against false teachers.

Keywords: Galatians, Paul, conflict, new and old, Law, faith, covenant, circumcision, Gospel.

Un studiu textual atent Epistolei apostolului Pavel către Galateni conduce la observarea unor teme teologice importante, care se împletesc de-a lungul scrisorii, teme care construiesc complexitatea teologică, didactică și etică a întregului argument al epistolei. În continuare vor fi prezentate sumar temele majore care pot fi identificate în Galateni, teme care relevă conflicte de tipul nou și vechi sau adevărat și fals. Înainte de aceasta trebuie specificate câteva, să le numim, principii literar-teologice, poate chiar hermeneutice, pe care Pavel le folosește în prezentarea argumentului.

1) Autorul epistolei recurge la o prezentare antitetică a două noțiuni teologice importante: vechiul Pavel versus noul Pavel; iudei versus neamuri; faptele Legii versus ascultarea credinței; blestem versus binecuvântare (Duhul făgăduie); robie versus filiațiune (sau robie versus neprihănire / robie versus răscumpărare); Vechiul Legământ versus Noul Legământ; viața în Duhul versus viața în fire; dar și moarte versus viață; legalism versus har. Astfel, Pavel recurge la o paradigmă de tipul vechi și nou. Mai există și alte teme precum: Evanghelia, apostolia, Scriptura, Duhul Sfânt, răscumpărarea, circumcizia, chemarea lui Dumnezeu, slava deșartă etc.

2) Temele dispar și revin cu intermitență, dezvoltarea lor nefiind punctuală, ci progresivă. De asemenea argumentul poate fi telescopic, adică Pavel clădire următoarea idee pe cea precedentă.

3) Aceste teme au în general un rol teologico-apologetic, prin care Pavel arată că ancorarea vieții în credința și harul lui Hristos este soluția pentru obținerea îndreptăririi înaintea lui Dumnezeu.

4) Pe parcursul argumentului teologic autorul recurge la tipologie pentru a demonstra fundamentul biblic al teologiei harului

Domnului Isus Hristos și a credinței care aduce îndreptățirea înaintea lui Dumnezeu.

5) Prin evocarea lui Avraam, Sara, Agar, Ismael sau Isaac, Pavel se folosește de relația acestora în raport cu Dumnezeu și cu promisiunea pentru a arăta că Legământul sinaitic a fost unul intermediar între Legământul avraamic și Noul Legământ în Hristos.

Vechiul Pavel *versus* noul Pavel

Vechiul Pavel (1:13-14) este caracterizat de zel față de Iudaism și respingere față de credința bisericii (1:23) – propovăduire versus prigonire. Noul Pavel este rezultatul harului dumnezeiesc (1:15), care s-a manifestat printr-o hotărâre de predestinare din partea lui Dumnezeu pentru o lucrare specială, printr-o acțiune de convingere cu privire la persoana Domnului Isus Hristos (1:16a) și printr-o responsabilizare în vederea proclamării Evangheliei lui Hristos (1:16b). Noul Pavel este unul care proclamă credibilitatea Evangheliei și autoritatea ei divină (1:11). El este în căutarea aprobării divine și nu a unei aprobări umane pentru lucrarea pe care o face, deoarece se consideră „robul lui Hristos” (1:10). Totodată Pavel este unul care crede că nu este capabil să proclame Evanghelia într-o altă formă decât în forma sau tiparul prin care a prezentat-o galatenilor, pentru că proclamarea nu ține nici de autoritatea cerească a unor îngeri, nici de autoritatea noului Pavel, ci de caracterul Evangheliei care i-a fost încredințată (1:11-12). Așadar, identitatea noului Pavel se leagă în mare măsură de responsabilitatea de a proclama Evanghelia (2:7-8). De asemenea identitatea sa este conturată și de experiența convertirii și a întâlnirii cu mesajul Evangheliei. El nu s-a convertit în urma întâlnirii cu Evanghelia predicată (1:16-19), ci cu

Evangelhia revelată, adică în urma unei întâlniri reale cu Hristos (1:12). Noul Pavel nu este rezultatul intervenției umane („nu am întrebat pe nici un om”), ci a intervenției directe a lui Dumnezeu („dar când Dumnezeu a găsit cu cale”).

Iudei *versus* neamuri

Pregătirea spirituală a noului Pavel nu s-a făcut la Ierusalim, undeva în Iudeea, ci înafara granițelor Canaanului, printre neamuri, în Arabia, în Siria la Damasc sau în Cilicia (1:17, 21). Până la urmă Pavel este acompaniat la Ierusalim de Barnaba, care era iudeu, și de Tit, care era grec (2:1). El nu proclamă Evangelhia printre iudei, ci printre neamuri (2:2). La Ierusalim este aprobată strategia următoare: Evangelhia pentru iudei este proclamată de Petru, iar Evangelhia pentru neamuri este proclamată de Pavel (2:7-9). În ciuda faptului că neamurile și iudeii împărtășesc nu circumcizia, nu același apostol propovăduitor, nu Legea, ci Evangelhia și pe Hristos („cel ce făcuse din Petru apostolul celor tăiați împrejur, făcuse și din mine apostolul neamurilor”), totuși apar neînțelegeri care confirmă antiteza dintre iudei și neamuri, fie ei și creștini (2:11-13). Pavel arată că această tensiune iudei-neamuri este nelegitimă (2:14b), pentru că și iudeii și neamurile împărtășesc ceva comun în trecutul lor istoric: dependența de o închinare falsă la idoli (4:8).¹ Această tensiune se rezolvă prin așezarea tuturor credincioșilor în categoria descendenților lui Avraam cel credincios (3:8,14) și prin

1. Aceasta în cazul în care Pavel prin expresia „celor ce din firea lor nu sunt dumnezei” se referă la idoli și nu la oamenii care promovau o oarecare învățătură.

identificarea credincioșilor cu Domnului Isus Hristos (metafora botezului), prin includerea lor în ființa lui Hristos (metafora îmbrăcării – 3:27) într-o unitate desăvârșită (3:28), încă o dată confirmată prin apartenența la Hristos ca descendent al lui Avraam. Pentru a ilustra aceasta, Pavel folosește metafora conținută de termenul „sămânța” (3:29). Ceea ce contează nu este semnul exterior, fizic, care poate să inducă în eroare pe cineva în ce privește apartenența, fiind vorba de circumcizie, ci semnul interior, spiritual, credința care este dovada adevăratei apartenențe la Hristos (5:6), acea credință care se și manifestă fizic prin dragoste.

Faptele Legii *versus* ascultarea credinței

Cine oferă neprihănirea? Legea sau credința în /lui Hristos?

Potrivit viziunii lui Pavel este clar că trăirea în conformitate cu faptele Legii îl conduce pe om la fățarnicie (2:13-14), în timp ce ascultarea credinței îi dă omului sentimentul clar și veridic al libertății dobândite de Hristos (2:4). Este cert că neprihănirea nu poate fi dobândită în virtutea respectării Legii (2:21). Moartea lui Hristos este dovada faptului că Legea nu poate confirma neprihănirea nimănui, pentru că scopul Legii este acela de a indica și condamna păcatul (2:18). Legea nu L-a putut declara neprihănit nici măcar pe Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, atunci cum va declara neprihăniți pe cei care, chiar din dorința de a fi neprihăniți, revin la încrederea în Legea pe care au abandonat-o atunci când au crezut în Hristos? Prin chiar faptul acesta al întoarcerii și al zidirii lucrurilor stricate, Legea nu poate să facă altceva decât să acuze. Totuși, Legea face și un lucru bun. Ea cere mereu moartea păcătosului și prin chiar faptul acesta omul are șansa unui nou început. Prin

identificarea cu moartea lui Hristos datorită condamnării Legii, credincioșii primesc șansa unei vieți trăite pentru Dumnezeu (2:19). El oferă neprihănirea prin Hristos, și nu pentru Lege, care oricum nu poate oferi neprihănirea (2:16). Există o problemă. Aceia care vor să fie neprihăniți în Hristos, dar nu doresc să își trăiască neprihănirea, reușesc ei să Îl facă pe Hristos „un slujitor al păcatului”? Nu. Pentru că aceia care nu își trăiesc neprihănirea în Hristos cad automat sub incidența condamnării Legii, astfel niciodată Hristos nu poate fi „un slujitor al păcatului” (2:17). Concluzia lui Pavel este clară: neprihănirea nu se primește în urma respectării Legii, pentru că întotdeauna „cel neprihănit prin credință va trăi” (3:11).

Tema auzirea credinței versus faptele Legii are câteva, să le numim, subteme: neprihănirea (îndreptățirea), Duhul și promisiunea, filiațiunea. Auzirea credinței nu are ca și consecință doar neprihănirea, ci și primirea Duhului (3:2). Minunile pe care le experimentează comunitatea de credință nu sunt rezultatul faptelor Legii, ci rezultatul auzirii credinței. Legea nu are de-a face cu Duhul și cu minunile, după cum n-are de-a face cu calitatea de fiu al lui Dumnezeu. Iudeii nu sunt fiii lui Dumnezeu din cauza Legii sau în virtutea respectării Legii, pentru că Legea a fost dată după 430 de ani (3:17) de la chemarea lui Avraam. Calitatea aceasta se primește prin credința în Dumnezeu, iar exemplul cel mai concludent este Avraam (3:6-7), care a fost anunțat de Dumnezeu că toți oamenii care vor crede în El vor avea parte de aceeași binecuvântare pe care a avut-o Avraam (3:8-9). Binecuvântarea cuprinde în sine mai multe dimensiuni ale promisiunii: primirea Duhului („prin credință noi să primim Duhul făgăduit”, 3:14f), calitatea de fiu („fii ai lui Avraam sunt cei ce au credință”, 3:7) și moștenirea („căci... moștenirea...

Dumnezeu printr-o făgăduință a dat-o lui Avraam", 3:18).

După toată această tensiune Lege versus credință, Pavel aduce o rezolvare. În primul rând „nimeni nu este socotit neprihănit înaintea lui Dumnezeu prin Lege” (3:11); în al doilea rând „Legea nu se întemeiază pe credință” (3:12); în al treilea rând „Hristos ne-a răscumpărat de sub blestemul Legii” (3:13); în al patrulea rând promisiunea lui Dumnezeu nu poate fi desființată de Legea venită ulterior (3:17), mai ales că promisiunea a fost făcută lui Avraam și lui Hristos (3:16); în al cincilea rând moștenirea nu vine prin Lege, ci prin promisiunea (3:18); în al șaselea rând Legea a fost o soluție intermediară până la venirea lui Hristos (3:19); în al șaptelea rând Legea nu este împotriva promisiunii lui Dumnezeu, pentru că Legea nu vine cu o promisiune competitivă promisiunii lui Dumnezeu (3:21) și doar Dumnezeu are promisiunea oferirii neprihănirii, în timp ce Legea nu are o astfel de promisiune; în al optulea rând Scriptura decretează păcat general, pentru ca singura soluție să fie găsită în Hristos (3:22); în al nouălea rând, toți oamenii au fost „sub paza Legii” (3:23), ea fiind „un îndrumător” sau „pedagog” (3:24), până la vremea când Dumnezeu le va cere oamenilor credință în Hristos pentru a fi neprihăniți, iar odată cu credința, lucrarea Legii s-a încheiat (3:25). Concluzia lui Pavel: Legea a fost soluția intermediară a lui Dumnezeu până la venirea lui Hristos (3:24), pentru ca doar prin credința în El oricine să poată deveni fiu al lui Dumnezeu (3:26, 27). În acest nou context al harului, în care singurul criteriu valabil pentru obținerea moștenirii este cel al credinței, Legea nu își mai găsește locul pentru că ea alimentează și susține alte criterii prin care această moștenire ar putea fi obținută. Ea promovează discriminarea: iudeu/grec, rob/slobod, parte bărbătească/parte femeiască (3:28), în timp ce

Hristos declară deplina egalitate și unitate a celor ce cred, care sunt fii și moștenitori prin promisiune (3:29).

Blestem *versus* binecuvântare

Legea, pe lângă faptul că are caracterul de a-i condamna mereu chiar și pe cei care se străduiesc să trăiască prin poruncile ei, ea îi și menține sub blestem (3:10). Tragedia este că blestemul devine continuu, pentru că Dumnezeu a decretat că neprihănirea se primește doar prin credință (3:11). Bucuria este că Hristos „s-a făcut blestem pentru noi” cei credincioși prin faptul că Legea nu L-a putut declara neprihănit nici măcar pe Cel Neprihănit, pentru că ea nu face altceva decât să condamne (3:13). Mai mult, Legea analizează efectele. Cine se atinge de un mort, conform Legii, era necurat, pentru că moartea este întotdeauna un rezultat al păcatului. Legea analizează efectul și condamnă. Hristos, măcar că nu avea păcat, a fost acuzat de Lege din pricina efectului: atârănarea pe lemn. Oricum, Hristos a luat asupra Sa blestemul Legii, ca și cum condamnarea Legii ar fi fost justă, pentru ca toți aceia care se identifică și cred în El să poată fi beneficiarii binecuvântărilor lui Dumnezeu („pentru ca binecuvântarea vestită lui Avraam să vină peste neamuri...”, 3:14).

Robie *versus* filiațiune (sau robie *versus* neprihănire ori robie *versus* răscumpărare)

Pavel identifică interesele ascunse ale unor „frați” de a-i duce pe credincioși din nou la robie (2:4). Totuși, conducătorii Bisericii au remarcat problema aceasta a menținerii stării de robie prin continuarea

respectării Legii (2:3). Totuși, Pavel vede toată omenirea într-o stare de robie, atât iudeii, cât și pe neamurile (4:2), pentru a demonstra măreția libertății oferite de Hristos (4:4-5). Singura soluție pentru robie este „înfierea” (4:5). Șocul cel mare este acela că Legea menținea această stare de robie în care împiedica dobândirea neprihănirii, iar Hristos a venit ca să-i răscumpere pe oameni din robia Legii (4:5). Pentru aceasta Hristos a trebuit să Se nască sub robia Legii (4:4). Acest aspect are implicații importante. Născut în contextul robiei Legii, Hristos S-a identificat cu problema umanității, fiind chiar condamnat de Lege (3:13), S-a identificat până chiar și cu condamnarea oamenilor. Dar pentru că în Hristos s-au împlinit promisiunile lui Dumnezeu (3:16-18) cei ce cred în El devin fii ai lui Dumnezeu, după cum și El este Fiul lui Dumnezeu. Această calitate sau identitate nouă este demonstrată prin primirea Duhului (4:6) și a siguranței moștenirii „prin Dumnezeu” (4:7), nu prin Lege, genealogie sau altceva.

Pavel vrea să îi avertizeze totuși pe credincioși de pericolul recidivării sub robia Legii (4:4). Revenirea sub autoritatea Legii înseamnă separare de Hristos, până acolo încât apostolul declară „ați căzut din har” (4:4). Pavel vrea să îi conștientizeze pe galateni de marea lor greșală („mă mir...”, 1:6; „unde este fericirea voastră”, 4:15; „Voi alergați bine: cine v-a tăiat calea ca să n-ascultați de adevăr?”, 5:7). Marele argument la acest punct este faptul că galatenii se găsesc în postura unora care lucrează împotriva lui Dumnezeu. Dacă ei L-ar fi cunoscut pe Dumnezeu printr-o capacitate a lor, fără intervenția divină, atunci s-ar putea ca întoarcerea lor la ceea ce a fost vechi să fie legitimă. Dar Pavel subliniază „ați fost cunoscuți de Dumnezeu” (4:9), ceea ce înseamnă că ei nu au contribuit cu nimic la obținerea binecuvântării, a

promisiunilor, a libertății, a calității de fiu, ci totul este rezultatul faptului că Dumnezeu i-a cunoscut, făcându-Se cunoscut. Întoarcerea la acele „învățăături începătoare, slabe și sărăcicioase” nu este justificată, iar dorința de a deveni din nou robi prin supunerea față de Lege este absurdă (5:10-11; 5:31f).

Vechiul Legământ (caracterizat de robie) *versus*

Noul Legământ (caracterizat de libertate)

Pavel aduce în continuare un argument din Lege împotriva Legii (4:21-31). Legămintele sunt asociate cu două locații (Sinai și Ierusalimul ceresc), două femei (Agar și Sara), doi fii (Ismael și Isaac). Din nou apostolul recurge la imagini antitetice pentru a da forță argumentului său: femeie stearpă / femeie cu bărbat; roabă (sclavă) / femeie slobodă; născut în chip firesc / născut prin făgăduință, născut în chip firesc / născut prin Duhul. De fapt Pavel își reia pas cu pas argumentele anterioare vorbind despre robie și libertate, despre făgăduință (4:23, 28), despre Duhul (4:29), despre moștenire (4:30). Concluzia este că toți credincioșii, fie că sunt iudei fie că sunt dintre neamuri, nu sunt „copiii celei roabe, ci ai femeii slobode” (4:30), pentru că „Hristos ne-a izbăvit ca să fim slobodi”.

Pentru a fi și mai categoric, Pavel afirmă că până și Ierusalimul fizic este sub robie, pentru a promova un Ierusalim ceresc, care este simbolul Noului Legământ. Se pare că autorul recurge până și la aspecte ce țin de înălțimea unor munți și identificarea anumitor locații, pentru a demonstra superioritatea Noului Legământ. El evocă Muntele Sinai, locul Vechiului Legământ, dar locul Noului Legământ este mai

însemnat, fiind Ierusalimul, dar nu cel de jos, ci Ierusalimul de sus, care, evident este mai sus de Sinai sau Ierusalimul pământesc. Mai mult, Muntele Sinai este în Arabia, o zonă înafara Țării Promise. Tot ce este „înafara” evocă perioada peregrinării lui Israel prin pustie, deci este în robie („naște pentru robie”). Nici Ierusalimul pământesc nu stă mai bine, pentru că și el este „în robie împreună cu copiii săi”. Așadar singura soluție este Ierusalimul de sus, simbolul Noului Legământ. Concluzia cea mai logică este: „Rămâneți dar tari și nu vă plecați iarăși sub jugul robiei” (5:1).

Circumcis versus necircumcis

Pentru Pavel robia față de Lege este cel mai tragic lucru care i se poate întâmpla unui creștin. Această robie începe odată cu acceptarea circumciziei. Problema îi are în vedere în special pe creștinii care provin dintre neamuri, pentru care circumcizia nu ar trebui să fie o problemă. În Noul Legământ circumcizia fizică nu mai are nici un rol. Dacă în Vechiul Legământ circumcizia era semnul apartenenței la poporul lui Dumnezeu, Israel, prin legământ, în cazul Noului Legământ circumcizia devine semnul unei spiritualități retrograde. Este chiar semnul trădării lui Hristos, acest act fiind considerat o cădere din har (cf. 5:4f). Fiul lui Dumnezeu a venit în lume, născundu-Se în robia Legii, pentru a-i putea elibera pe toți cei care sunt în această robie (cf. 4:4-5). Această robie trebuia înlăturată deoarece prețul ei era dreptatea (cf. 2:21, 3:21). În vederea obținerii dreptății ceea ce contează este Duhul lui Dumnezeu și credința. Dacă creștinul Îl poate numi pe Dumnezeu Tată în baza promisiunii (cf. 3:29) primirii Duhului Sfânt (cf. 4:6) și în urma credinței (cf. 3:14), atunci nici Duhul și nici credința nu lasă loc circumciziei.

Scopul Duhului și a credinței nu este convingerea credinciosului de nevoia circumciziei, ci de nevoia dreptății (cf. 5:5). Cei care au înțeles necesitatea circumciziei nu au ajuns la concluzia aceasta pentru că i-ar fi convins Hristos (cf. 5:8). Convingerea aceasta este de origine umană, nu divină. De aceea persoana care face concurență convingerii inițiale aduse de Hristos în viețile credincioșilor va suporta consecințele (cf. 5:10). Pavel devine foarte drastic în cuvinte, propunând o circumcizie și mai profundă până la castrare (cf. 5:12). Cei care acceptă circumcizia nu au înțeles valoare harului Domnului Isus Hristos. În cazul acesta nici circumcizia și nici Hristos nu le folosește la nimic (cf. 5:2).

Viața în fire *versus* viața în Duhul

Pavel atrage atenția și asupra pericolului unei trăiri „pentru firea pământească”; în acest sens libertatea nu trebuie înțeleasă greșit (5:13). Soluția pentru a evita o astfel de problemă este trăirea în dragoste (5:13f). Și dacă Legea, care face parte din categoria „învățăturilor începătoare” învață dragostea (5:14), cu atât mai mult acum în contextul Noului Legământ dragostea este principiul trăirii („...Fiul lui Dumnezeu, care m-a iubit...”, 2:20). Dacă sunt unii nostalgici după vremurile Legii, au totuși ocazia să împlinească Legea, pentru că „toată Legea se cuprinde într-o singură poruncă: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuși.” (5:14).

Creștinul trebuie să știe că există două atitudini în ființa lui: atitudinea firii pământești care pofteste, și atitudinea Duhului. Sunt lucruri potrivnice, opuse, fiecare alimentând anumite pofte/dorințe, și fiecare având un rezultat diferit (6:8), deci creștinul nu poate face tot ce vrea (5:17). Cu subtilitate Pavel afirmă ineficiența Legii în combaterea

faptelor firii pământești, proclamând eficiența Duhului („Dacă sunteți călăuziți de Duhul, nu sunteți sub Lege.”, 5:18). În continuare sunt prezentate două liste de fapte sau atitudini unele alimentate de firea pământească (5:19-21), iar altele alimentate de Duhul (5:22-23a). Din nou, Pavel pare să lase o porțiță de scăpare pentru nostalgicii după Lege. Lege nu are cum să condamne faptele Duhului. Legea condamnă faptele firii (5:23b). Dar nu. Cu alte cuvinte Pavel spune: „Nu vedeți că nici Legea nu are nimic împotriva noii stări de fapt?” Totuși, apostolul amintește: „Dacă trăim prin Duhul, să și umblăm prin Duhul” (5:25). Revenirea la o trăire în virtutea faptelor Legii nu poate avea ca deznodământ decât un sfârșit marcat de firea pământească, pentru că Legea trebuie să acuze ceva, iar firea pământească trebuie să fie acuzată de cineva. Așadar Legea și firea pământească sunt într-un pact blestemat. O astfel de revenire este total nechibzuită („Sunteți așa de nechibzuți? După ce ați început prin Duhul, vreți acum să sfârșiți prin firea pământească?”, 3:3).

Pavel vorbește și de atitudinea omului duhovnicesc vis-a-vis de cei mai slabi care s-ar întâmpla să cadă în vreo greșală (6:1). El mai vorbește de acceptare și susținere (6:1), de altruism (6:2), de smerenie (6:3). Oricum, problema ar trebui să fie rezolvată prin răstignirea firii pământești, împreună cu patimile și poftetele ei (5:24), ceea ce pare să fie o expresie echivalentă cu „lumea este răstignită față de mine și eu față de lume” (6:14b).

Evangelia adevărată *versus* evanghelia falsă

Tema aceasta este esențială la Pavel nu doar în Galateni (vezi și Romani). Se prea poate ca în 1:4 Pavel să ofere o încercare de a sintetiza

mesajul Evangheliei, pentru a le readuce aminte galatenilor care este esența credinței în Domnul Isus Hristos, credința lor inițială. Chemarea la Evanghelie este binele lui Dumnezeu manifestat față de oameni prin harul lui Hristos (1:6).

Mirarea apostolului față de posibilitatea acceptării unei alte evanghelii pune sub semnul întrebării din capul locului un demers de felul acesta. O altă evanghelie, ori care ar fi ea, este rodul unor competiții neloiale sau, mai grav, a unor scopuri rele, nemărturisite, efectul scontat fiind să „răstoarne Evanghelia lui Hristos” (1:7). Autorul epistolei condamnă sau așează sub incidența blestemului orice încercare, fie umană fie îngerească, de a promova o altă evanghelie (1:8). Printr-un absurd, dacă apostolul însuși ar veni cu o altă evanghelie, se așează pe sine sub blestem, tocmai pentru a întări și mai mult gravitatea propovăduirii unei evanghelii umane (1:9), pentru că Evanghelia propovăduită de Pavel nu este nicidecum de origine umană (1:11), ci dimpotrivă este acțiunea specială a lui Hristos în viața lui (1:12). Evanghelia aceasta, de origine divină, are capacitatea de a convinge pe cel mai habotnic iudeu și de a-l scoate din zelul său pentru datinile strămoșești (1:13-17). Formarea sa intelectuală și teologică era de așa natură încât oamenii nu ar fi putut face nimic pentru a-i scimba drumul vieții și convingerile („n-am întrebat pe nici un om”, 1:16b), ci doar Dumnezeu (1:23-24).

Apostolul nu se sfiește să spună adevărul cu privire la trecutul său, tocmai pentru a demonstra că nu dorește aprobarea din partea oamenilor, ci din partea lui Dumnezeu (1:10). Tocmai această dorință de a fi aprobat de Dumnezeu nu i-ar permite să vestească o evanghelie falsă, iar calitatea de rob al lui Hristos nici atât (1:10f). Evanghelia lui

Pavel este o Evanghelie care proclamă eliberarea prin Hristos (2:4), în contrast cu cei care o răstălmăcesc, având gânduri ascunse, gânduri atât de periculoase încât pot duce din nou la robie. Pavel cunoaște prea bine Evanghelia ca să cadă în capcana unor astfel de oameni. Mai mult, el este conștient că pentru ca adevărul Evangheliei să rămână cu biserica, atunci slujitorii Domnului trebuie să fie mereu atenți la încercările unora de a iudaiciza mesajul Evangheliei (2:5). Această Evanghelie suportă o singură concesie: să fie ceva mai iudaică pentru iudei (2:7-8). Dacă iudeii vor să păstreze parte din tradiția lor iudaică, atunci au libertatea să o facă, dar fără a afecta într-un fel adevărul Evangheliei (2:14). Astfel se poate vorbi despre „o Evanghelie pentru cei tăiați împrejur” și „o Evanghelie pentru cei netăiați împrejur” (cf. 2:8).

Învățători falși *versus* învățători adevărați

Problema învățătorilor falși este abordată de Pavel în mai multe epistole. Lupta lui Pavel este importantă deoarece în combaterea acestor învățători el are scopul de a păstra nealterat mesajul Evangheliei. Concluzia este următoare: indiferent de caracteristica anatomică a cuiva (tăiat sau netăiat), Evanghelia propovăduită de Pavel este cea care conține mesajul dreptății oferite de Dumnezeu prin credința în Hristos Isus, pentru că dreptatea este obținută numai prin El și prin nimic altceva și prin nimeni altcineva, nici măcar prin Lege (2:21). Dacă dreptatea se primește prin alte mijloace, atunci lucrarea lui Dumnezeu în Hristos a fost de prisos, ceea ce este imposibil. O evanghelie care proclamă o altă modalitate de a primi dreptatea este o evanghelie periculoasă, iar cei ce o proclamă (1:8-9) și cei ce o cred sunt deopotrivă sub blestem (3:10). Încă un lucru. Evanghelia este cea care Îl prezintă pe

Domnul Isus răstignit. Moartea Sa este mesajul central al Evangheliei. Cine se depărtează de acest mesaj este un „netot” (3:1a). Moartea lui Hristos, datorită imaginii ei terifiante, îl ține pe om cu gândul la importanța acestui fapt și la măreția actului în sine. Totodată, datorită însemnătății teologice a morții, moartea Sa îl ține pe om în credință și îi deschide ochii minții pentru a înțelege consecințele jertfei lui Hristos în viața lui în relație cu Dumnezeu (3:2).

Bibliografie

- BALE, G. K. & CARSON, D. A. Commentary on the New Testament Use of the Old Testament. Grand Rapids : Baker Academic, 2007.
- BETZ, H. D.. Galatians. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- BRUCE, F. F.. Commentary on Galatians. NIGTCc; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982.
- DUNN, J. D.. The Epistle to the Galatians. BNTC; Peabody: Hendrickson, 1993.
- _____. The Theology of Paul's Letter to Galatians. NTT; Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- KÜMMEL, W. G. The Theology of the New Testament. London: Xpress reprints, SCM Press Ltd, 1996.
- LADD, George Eldon. A Theology o the New Testament. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 1996.
- LONGENECKER, N. Richard. Galatians. WBC 41; Dallas: Word, 1990.
- MARSHALL, I. Howard. New Testament Theology. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2004.
- MATERA, J. Frank. Galatians. SacPag 9; Collegeville: Liturgical Press,

COLDA, Teodor-Ioan / *Jurnal teologic* 11.1 (2012): 126-142.

1992.

_____. *New Testament Theology – Exploring Diversity and Unity*.
Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2007.

SCHREINER, R. Thomas. *New Testament Theology*. Grand Rapids,
Michigan: Baker Academic, 2008.

_____. *Pavel – Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Cristos*. Braşov:
Ema, 2006.

SILVA, Moises. *Interpreting Galatian: Explorations in Exegetical
Method*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 2001.

THIELMAN, Frank. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids,
Michigan: Zondervan, 2005.